Г. П. ФЕДОТОВ

Собрание сочинений

SAM & SAM



Г. П. и Е. Н. Федотовы. Франция. Середина 30-х годов

Г. П. ФЕДОТОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВЕНАДЦАТИ ТОМАХ

SAM & SAM
2012

Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ ЧЕТВЕРТЫЙ

Статьи 30-х годов

SAM & SAM
2012

ББК 87.3
Ф 34

Федотов Г. П.
Ф 34 Собрание сочинений в 12 т. Т. 4: Статьи 30-х годов из журналов ВРСХД, «Современные записки, «Числа», «Версты», «Новый Град» / Примеч. С. С. Бычков. – М.: Sam & Sam, 2012. – 480 с.

В четвертый том собрания сочинений вошли ранние статьи Г. П. Федотова, начиная с 1926 года. Это статьи из журналов «Версты», «Числа», «Современные записки» и, конечно же, из «Нового града», соредактром которого он был. Также мы знакомим наших читателей с забытыми сегодня докладами Федотова, которые он прочел на заседаниях Русского Студенческого Христианского Движения в Париже. Они были опубликованы по записям слушателей в довоенных Вестниках РСХД. В Библиографии трудов Федотова, составленном его вдовой, не указаны четыре доклада, произнесенные на заседаниях РСХД в Париже и опубликованные в Вестниках с 1932 по 1935 годы

Культурология, агиология и публицистика Федотова прочно вошли в научный обиход новейшей российской науки. Как и большинство его коллег по парижскому Свято-Сергиевскому богословскому институту Федотов жил и трудился для России. Прошло 60 лет со дня его смерти. Его труды не преданы забвению и не пылятся на полках архивов. В Москве в Доме русского зарубежья осенью 2011 года прошла научная конференция, посвященная 125-летию со дня рождения мыслителя. С докладами на ней выступили не только российские, но зарубежные ученые, изучающие его наследие. Работы Федотова востребованы, они пробуждают мысль, открывают новые горизонты для изучения как русской, так и европейской культуры.

ISBN 5-7248-0037-3
ISBN 978-5-905999-03-1, т. 4

© С. С. Бычков, составление, примечания, 2012

Три столицы

Старая тяжба между Москвой и Петербургом становится вновь одной из самых острых проблем русской истории. Революция — столь богатая парадоксами — разрубила ее по-славянофильски. Впрочем, сама проблема, со времени Хомякова и Белинского, успела изменить свой смысл. Речь идет уже не о самобытности и Европе, а о Востоке и Западе в русской истории. Красный Кремль не символ национальной святыни, а форпост угнетенных народов Азии. Этому сдвигу истории соответствует сдвиг сознания: евразийство расширяет и упраздняет старое славянофильство. Но другой член антитезы, западничество, и в поражении своем сохраняет старый смысл. Дряхлеющий, зарастающий травой, лишенный имени Петербург духовно живет своим отрицанием новой Москвы. Россия забывает о его существовании, но он еще таит огромные запасы духовной силы. Он все еще мучительно болеет о России и решает ее загадку: более чем когда-либо, она для него сфинкс. Если прибавить, что почти вся зарубежная Россия — лишь оторванные члены России петербургской, то становится ясным: Москва и Петербург еще не изжитая тема. Революция ставит ее по-новому и бросает новый свет на историю двухвекового спора.

I.

Как странно вспоминать теперь классические характеристики Петербурга, из глубины Николаевских годов: Петербург — чиновник, умеренно либеральный, европейски просвещенный,

внутренне черствый и пустой. Миллионы провинциалов, приезжавших на берега Невы обивать пороги министерских канцелярий, до самого конца смотрели так на Петербург. Оттого и не жалеют о нем: немецкое пятно на русской карте. Уже война начала его разрушение. Похерила ненавистный «бург», эвакуировала Эрмитаж, скомпрометировала немецкую науку. Город форменных вицмундиров, уютных василеостровских немцев, шикарных иностранцев – революция слизнула его без остатка. Но тогда и слепому стало ясно, что не этим жил Петербург. Кто посетил его в страшные смертные годы 1918–1920, то видел, как вечность проступает сквозь тление. Разом провалилось куда-то «чрево» столицы. Бесчисленные доходные кубы, навороченные бездарными архитекторами четырех упадочных царствований, – исчезли с глаз, превратились в руины, в пещерное жилье доисторических людей. В городе, осиянном небывалыми зорями, остались одни дворцы и призраки. Истлевающая золотом Венеция и даже вечный Рим бледнеют перед величием умирающего Петербурга. Рим – Петербург. Рим опоясал Средиземное море кольцом греческих колонн, богов и мыслей. Рим наложил на южные народы легкие цепи латинских законов. Петербург воплотил мечты Палладио[1] у полярного круга, замостил болото гранитом, разбросал греческие портики на тысячи верст среди северных берез и елей. К самоедам и чукчам донес отблеск греческого гения, прокаленного в кузнице русского духа. Кто усомнится в том, что Захаров[2] самобытнее строителей римских форумов, и что русское слово, раскованное Пушкиным, несет миру весть благодатнее, чем флейты Горация и медные трубы Виргилия?

Русское слово расторгло свой тысячелетний плен и будет жить. Но Петербург умер и не воскреснет. В его идее есть нечто изначально безумное, предопределяющее его гибель. Римские боги не живут среди «топи блат», железо кесарей несет смерть православному царству. Здесь совершилось чудовищное насилие над природой и духом. Титан восстал против земли и неба, и повис в пространстве на гранитной России. В скале. Но на чем скала? Не на мечте ли?

Петербург вобрал все мужское, все разумно-сознательное, все гордое и насильственное в душе России. Вне его осталась Русь, Москва, деревня, многострадальная земля, жена и мать,

рождающая, согбенная в труде, неистощимая в слезах, не успевающая оплакивать детей своих, пожираемых титаном. Когда слезы все выплаканы, она послала ему проклятье. Бог услышал проклятье матери, «коня и всадника его ввергнул в море»[3].

При покорном безмолвии Руси, что заполняет трагическим содержанием петербургский период? Борьба империи с порожденной ею культурой, – еще резче: борьба Империи с Революцией. Это борьба отца с сыном, – и не трудно узнать фамильные черты: тот же дух системы, «утопии», беспощадная последовательность, «западничество», отрыв от матери земли. В революции слабее отцовские черты гуманизма, зато сильнее фанатические огоньки в глазах – отблеск материнской веры, но, пожалуй, сильнее и тяга к ней, забытой, непонятой матери. Народничество – болезнь этой неутоленной сыновней любви. Отец не знает ни любви, ни тоски по ней. Он довольствуется законным обладанием.

Размышляя об этой борьбе перед кумиром Фальконета[4], как не смутиться. Не спросить себя: кто же здесь змий, кто змееборец? Царь ли сражает гидру революции или революция сражает гидру царизма? Мы знаем земное лицо Петра – искаженное, дьявольское лицо, хранящее следы божественного замысла, столь легко восстанавливаемого искусством. Мы знаем лица революционеров – как лица архангелов, опаленные печалью. В жестокой схватке отца и сына стираются человеческие черты. Кажется, что не руки и ноги, а змеиные кольца обвились и давят друг друга, и яд истекает из разверстых пастей. Когда начиналась битва, трудно было решить: где демон, где ангел? Когда она кончилась, на земле корчились два звериных трупа.

Империя умерла, разложившись в невыносимом зловонии. Революция утонула в крови и грязи. Теперь нет города в России, где не было бы Музея Революции. Это верный признак ее смерти: она на кладбище. Дворцы царей – тоже музеи. Да и вся Европа превратилась в сплошной Музей Русской Империи – или, что одно и тоже, в ее кладбище, Когда ходишь по Зимнему Дворцу, превращенному в Музей Революции, или по Петропавловской крепости, то начинаешь уже путать: чьи это памятники и чьи гробницы: цареубийц или царей?

Ужасный город, бесчеловечный город! Природа и культура соединились здесь для того, чтобы подвергать неслыханным

пыткам человеческие души и тела, выжимая, под тяжким давлением прессов, эссенцию духа. Небо без солнца, промозглая жижа под ногами, каменные колодцы дворов среди дворцов и тюрем, — дома-гробы, с перспективой трясины кладбища, — туберкулез и тиф, изможденные лица тюремных сидельцев... И закон жизни — считай минуты, секунды, беги, гори, колотись сердце, пока не замолчишь навсегда! Для пришельца из вольной России этот город казался адом. Он требовал отречения — от солнца, от земли, от радости. Умереть для счастья, чтобы родиться для творчества. Непримиримо враждебный всякому язычеству, невзирая на свои римские дворцы, он требовал жизни аскета и смерти мученика. Над каждым жильем поднимался дым от человеческих всесожжений. Если бы каждый дом здесь поведал все свое прошлое — хотя бы казенный мраморной доской, — прохожий был бы подавлен этой фабрикой мысли, этим костром сердец. Только коренные петербуржцы — есть такая странная порода людей — умели как-то приспособиться к почве, создать быт, выработать защитный цвет души. Они острили над жизнью и смертью, уверенным мастерством заменяли кровь творчества — шлифовальщики камней, снобы безукоризненного. Спасибо мэтрам неряшливой, распущенной России, но не ими оправдываются граниты Невы и камни Петропавловской крепости. Провинциалы, умиравшие здесь, лучше их слышали голос Петербурга.

Да, этот город торопился жить, точно чувствовал скупые пределы отмеренного ему времени. Два столетия жизни, одно столетие мысли, немногим более сроков человеческой жизни! За это столетие нужно было, наверстав молчание тысячи лет, сказать миру слово России. Что же удивительного, если рожденное в муках агонии, это слово было часто горьким, болезненным? Аскетизм отречения Петербург простер — до отречения от всех святынь: народа, России, Бога. Он не знал предела жертвы, и этот смертный грех искупил жертвенной смертью.

Россия приняла факел из его холодеющих рук. О, если бы он не потух на ветру ее степных дорог, не заглох под мерою костного, уютного быта, не разошелся на тысячи мелких свечечек!..

Чем же может быть теперь Петербург для России?

Не все его дворцы опустели, не везде потухла жизнь. Многие из этих дворцов до чердаков набиты книгам, картинами, ста-

туями. Весь воздух здесь до такой степени надышан испарениями человеческой мысли и творчества, что эта атмосфера не рассеется целые десятилетия. Даже большевики, не останавливающиеся ни перед чем, не решились тронуть эти сокровища из старых стен. Эти стены будут еще притягивать поколения мыслителей, созерцателей. Вечные мысли родятся в тишине закатного часа. Город культурных скитов и монастырей, подобно Афинам времени Прокла[5], — Петербург останется надолго обителью русской мысли.

Но выйдем из стен Академии на набережную. С Невы тянет влажный морской ветер, — почти всегда западный ветер. Не одни наводнения несет он Петровской столице, но и дух дальних странствий. Пройдитесь по последним линиям Васильевского острова или к устью Фонтанки, на Лоцманский островок, — и вы увидите просвет моря, отшвартовавшийся пароход, якоря и канаты, запах смолы и соли, — и сердце дрогнет, как птица в неволе. Потянет вдаль, на чудесный Запад, омытый океаном, туда, где цветут сады Гесперид, где из лона волн возникают Острова Блаженных. Иногда шепчет искушение, что там же нет ни одной живой души, что только мертвые блаженны. Все равно, тянет в страну призраков, «святых могил», неосуществленной мечты о свободной человечности. Тоска целых материков — Евразии — по Океану скопилась здесь, истекая узким каналом Невы в туманный, фантастический Балт. Оттого навстречу западным ветрам с моря дует вечный «западный» ветер с суши. Петербург останется одним из легких великой страны, открытым западному ветру.

Не сменил ли он здесь, на Кронштадтской вахте, Великий Новгород? Мы в школе затвердили: «Шлиссельбург-Орешек», но только последние годы с поразительной ясностью вскрыли в городе Петра город Александра Невского, князя Новгородского. Революция, ударив всей тяжестью по Петербургу, разогнала все пришлое, наносное в нем, — и оказалось, к изумлению многих, что есть и глубоко почвенное: есть православный Петроград, столица Северной Руси. Многие петербуржцы впервые (в поисках картошки!) исколесили свои уезды, и что же нашли там? На предполагаемом финском болоте русский суглинок, сосновый бор, тысячелетние поселки-погосты, народ, сохранивший в трех часах езды от столицы песни, поверья, богатую славян-

скую обрядность, чудесную резьбу своих изб, не уступающую вологодским... И среди этих изб Старая Ладога с варяжскими стенами, с древнейшей росписью, память о новгородских крепостях – Ям, Копорье, Ивангород, о шведских могилах-следах вековой тяжбы племен. Ижорские деревни, эстонские хутора среди славянского моря говорят о глухой, но упорной этнографической борьбе, борьбе деревьев, сплетающихся ветвями в глухом лесу, отвоевывая у чужих пород каждую пядь почвы, каждый луч света. Когда бежали русские из опустелой столицы, вдруг заговорила было по-фински, по-эстонски петербургская улица. И стало жутко: не возвращается ли Ингерманландия, с гибелью дела Петрова, на берега Невы? Но нет, русская стихия победила, понажала из ближних дальних уездов, даже губерний, возвращая жизнь и кровообращение в коченевшую Северную Коммуну. В ту пору отмирали кровеносные сосуды по всему телу России, и с особенной ясностью прощупывались естественные, географические связи. Петербуржцы чувствовали тогда: Москва на краю света, Украина едва ли вообще существует, но близки, ощутимы Ладога, Новгород, Псков, Белозерск, Вологда. Пока мешочничал обыватель, искусствоведы, этнографы исколесили всю Северо-Восточную Русь, чьи говоры сливаются на питерских рынках, и связи эти не заглохнут.

В последние годы перед войной новгородские церковки и часовни одна за другой начали возникать по окраинам столицы – памятник новых художественных вкусов и древней народной религиозности. Интеллигенция почти не замечала народного православного Петербурга с его чудотворными иконами, живыми угодниками, накаленной – быть может, как нигде в России – атмосферы пламенной веры. Только скандалы хлыстов или братцев привлекали внимание. Теперь остатки старой интеллигенции вросли в этот народный церковный массив и внесли в него чистую пламенность новых культурных катакомб. Есть верная молва, что в последние дни Оптиной пустыни один из ее старцев послал свое благословение Петрограду, «самому святому городу во всей России».

Богат и сложен Великий Новгород. Мы и сейчас не понимаем, как мог он совместить с буйным вечем молитвенный подвиг, с русской иконой ганзейский торг. Все противоречия, жившие в нем, воскресли в старом и новом Петербурге... Васька Буслаев

предсказал уже нигилизм, как Садко, гусляр и купец, — вольнолюбивое, широкое творчество. Есть в наследстве Великого Новгорода завещанное Петербургу, чего не понять никому, кроме города святого Петра. Первое — завет Александра: не сдавать Невской победы, оборонять от ливонцев (ныне финнов) и шведов невские берега. Второе — хранить святыни русского Севера, самое чистое и высокое в прошлом России. Третье — слушать голоса из-за моря, не теряя из виду ганзейских маяков. Запад, некогда спасший нас, потом едва не разложивший, должен войти своей справедливой долей в творчество национальной культуры. Не может быть безболезненной встреча этих двух стихий, и в Петербурге, на водоразделе их, она ощущается особенно мучительно. Но без их слияния — в вечной борьбе — не бывать и русской культуре. И хотя вся страна призвана к этому подвигу, здесь, в Петербурге, слышнее историческая задача, здесь остается, если не мозг, то нервный узел России.

II.

Москва куда проще Петербурга, хотя куда пестрее его. Противоречия, живущие в ней, не раздирают, не мучат, как-то легко уживаются в нарядной полихромии. Каждый найдет в Москве свое, для себя, и если он в ней проезжий гость, то не может не почувствовать себя здесь совсем счастливым.

Многоцветность архитектурных одежд, слой за слоем, как луковицу, покрывает тело Москвы. На каждой печать эпохи — настоящая ярмарка стилей, разбросанная в зелени садов под вольным небом и ласковым солнцем. Сама история утратила здесь свою трагическую тяжесть, лаская глаз пышностью декораций. За два века благодушного покоя развенчанная столица отвыкла от ответственности дела государева — и такую любил ее народ: безвластную и вольную, широкую и святую. Вероятно Москва, — сердце России, любовь ее, — не похожа на строгую царскую Москву, но новое чувство Москвы органически переработало памятники царского времени, утопив их в мягком свете благочестивых воспоминаний. Революция пощадила тело Москвы, почти ничего не разрушив, — и ничего не создав в ней. Она лишь исказила ее душу, вывернув наизнанку, вытряхнув дочиста ее особняки, наполнив ее пришлым, инородческим

людом. С тех пор город живет, как в лихорадке – только не красной. Стучат машинки, мчатся форды, мелькают толстовки, механки[6], портфели. В кабаках разливанное море, в театрах балаган. В учреждениях беличий бег в колесе. Ворочают камни Сизифы, распускают за ночь, что наткали за день, Пенелопы. Здесь рычаг, которым думали перевернуть мир, и надорвались, нажив себе неврастению. Осталась кричащая реклама, порою талантливая, безумно смелая, которая облепила Москву, кричит с плакатов, полотнищ, флагов, соблазняет в витринах окон, играет электрическими миражами в небе. «Нигде, кроме как в Моссельпроме»... «Пролетарии всех стран... покупайте облигации выигрышного займа!»

Но ступите шаг от Тверской, от Никитской, и вы очутитесь в тихих, мирных переулочках, где редко встретишь прохожего, где гуляет на солнышке бабушка с внучком, вспоминая минувшие дни. Все также гудит золотой звон «сорока сороков», попрежнему странно волнуют в сумерках башни и зубцы древних стен. На несколько часов Москва, как добрая старая няня, убаюкает истерзанного россиянина.

За что Россия так любила Москву? За то, что узнавала в ней себя. Москва сохраняла провинциальный уклад, совмещая его с роскошью и культурными благами столицы. Приезжий мещанин из Рыбинска, из Чухломы, мог найти здесь привычный уют уездного трактира и торговых бань, одноэтажные домики, дворы, заросшие травой, где можно летом дуть самовар за самоваром, обливаясь потом и услаждаясь пением кенаря или граммофона, в зависимости от духа времени. Замоскворечье и сейчас огромный провинциальный, едва ли не уездный, город, во всей его нетронутости. А чудесные дворянские усадьбы, с колоннами или без колонн, с мезонинами или без мезонинов, но непременно в мягком родном ампире – разве не кажутся перенесенными сюда прямо из глуши Пензенских и Тамбовских деревень? Хотите видеть теперь воочию, как жили в них поколения наших дедов? – Пойдите в дом Хомяковых на Собачьей площадке, где, кажется, ни один стул не тронут с места с 40-х годов. Какой тесный уют, какая очаровательная мелочность! Низкие потолки, диванчики, чубуки, бисерное бабушкино рукоделие – и полка с книгами: все больше немецкие, романтики да любомудры. Если Бог убережет вас от экскурсии «с классовым

подходом», и если вы еще не до конца растратили способность умиления, вы поймете здесь корни старого славянофильства.

Да и не только славянофильства. Весь вклад Москвы в культуру двух истекших столетий таков: неотделим от культуры русских дворянских усадеб и провинциальных иерейских домов. На нем лежит печать светлой наивности, доброй, здоровой лени. Здесь нет ни грана петербургского излома, мучительства, — зато нет и мучительной напряженности подвига. Свободная от тяжести власти Москва жалела Россию, как жалеют отсталого, но милого ребенка, не имея сил принуждать его к учению. Оттесняемая Петербургом, Москва не злобствовала, но пребывала — два столетия — в лояльнейшей, кротчайшей оппозиции. Москва по сердцу, не по идеям, всегда была либеральной. Не революция, не реакция, а особое московское просвещенное охранение. Забелины, Самарины, Шиповы до последних лет отрицали «средостение», мечтая о Земском Соборе и о земском царе. Здесь либералы были православны, чуть-чуть толстовцы. Здесь Ключевский был гостем «Русской Мысли» и ходил церковным старостой. Здесь именитое купечество с равной готовностью жертвовало на богадельни, театры и на партию большевиков.

Эта милая обывательская Москва не воскреснет. Лихорадящий Петербург и обломовская Москва — дорогие покойники. Но за последнее человеческое поколение Москва необычайно росла и менялась, явно готовясь снова стать духовной столицей России. Новая промышленная, купеческая Москва покрылась небоскребами, передовыми театрами, музеями, щедро, по-царски, обставив новую русскую культуру. Москва сравнялась с Петербургом, как центр научный, и обогнала его, как центр художественный. Здесь сложилась и крепла русская философская школа, здесь культивировались самые левые направления в живописи. Щукин и Морозов ограбили Париж[7], Мясницкая старалась обскакать Монпарнасс[8]. Кабацкая Москва, ориентируясь на Монмартр, вещала самоновейшие слова. Все это было буйно, но молодо, всегда пленяло здоровьем, если не вкусом. По сравнению с Петербургом, здесь можно было скорее встретить «почти гениальное», но никогда — безукоризненное. Новая Москва работала широко, торопливо, и не любила доделывать до конца. Философы без метода, блещущие афоризмами, художни-

ки, побивающие рекорды квадратных аршин. Москва все еще жила слишком привольно и слишком безответственно. Почти на всех ее созданиях лежал отпечаток порою милого, порою претенциозного безвкусия.

Новая большевистская Москва уродливо продолжает эту «метропольно»-кабацкую традицию. Современное творчество Москвы так же относится к дореволюционному, как дутый НЭП к размашистому индустриализму довоенных годов. И это на фоне все той же безответственности, политическая мысль Кремля столь же далека Москве, как была далека государственная мысль Петербурга.

И все же основное русло нашей культуры пролегает именно здесь. Сюда несет свои воды русская провинция — особенно Юг и Восток. Здесь верят в будущее, захлебываются настоящим — пусть по-дурацки — и не в силах вырваться из власти прошлого. Здесь стены слишком насыщены воспоминаниями, чтобы ультра-модерные жильцы могли уцелеть от их заразы. Мечтающая стать Америкой Москва в плену декоративных чар XVII века. Москва-модерн, быть может, более Москвы ампирной... Метрополь на фоне Китай-города понятнее Большого театра. И это ставит вопрос о качестве культуры древней Москвы.

Что говорят нам фасады и купола ее бесчисленных церквей? Конструктивно — перенесенный в камень северный шатер да Владимирский куб, отяжелевший, огрузневший, с пышно изогнутой восточной луковицей. Нет новых идей, нет и строгости завершений. Нет ничего, что взволновало бы присутствием подлинно-великого искусства. В Москве есть несколько чудесных церквей. Но ведь и очарование нарышкинского стиля только в его декоративности. О, в декоративном чутье нельзя отказать Москве! Архитектурно бессмысленная идея Василия Блаженного разрешена с удивительным мастерством. Самые грузные и грубые формы согреты и оживлены яркой живописностью. Чтобы вполне оценить декоративный эффект лубочного искусства в его ансамбле, нужно видеть Троицкую Лавру. Когда я пишу эти строки, я пытаюсь с усилием оторваться от того лирического наваждения, перед которым бессилен в Москве. Хочется целовать эти камни и благословлять Бога за то, что они еще стоят. Но, вдумавшись, видишь, что это художественное впечатление неглубоко, что его идея бедна, Как назвать

ее? Умилением? — нет. Стоит увидеть эти формы, хотя бы в недалеком Угличе, где еще чувствуется дыхание Севера, чтобы понять, каков может быть чисто религиозный смысл этого искусства. Московские кокошники, барабаны, крыльца и колокольни — как пасхальный стол с куличами и крашеными яйцами... Веселый трезвон, кумачовые рубахи, шапки набекрень, гулящая, веселящаяся Русь! Это идеал великорусской нарядной праздничности. Очевидно, в Москве мы видим пышный закат великого и строгого древнерусского искусства. Непонимание этого факта натворило уже много бед делу нашего национального возрождения. Подражать Москве — значит обрекать себя на педантическую пошлость: таково «русское возрождение» Александра III.

Беда Москвы в том, что искусство ее слишком неполно выражает ее историческую идею. В нем сказалась показная пышность царской власти, да бытовая, праздничная сторона уже оплотневающей народной религиозности. Где же искать нам величие старой Москвы?

Попробуем подойти к Кремлю. Отрешимся от мишуры «николаевской готики», от шума людных площадей, от обступивших небоскребов новой Москвы, — обойдем, лучше всего ночью, окружность его стен и башен, — и, может быть, тогда, за лубочной декоративностью Кремля, мы почувствуем тяжкую мощь. А если вообразим себе старую деревянную («Васнецовскую») Москвы с ее лабиринтом клетей и теремов, то эта каменная твердыня, словно орел, упавший с облаков в сердце нищей России, покажется грозным чудом. Тени Ивана III и Ивана IV встают над древними стенами, столько раз облитыми кровью — врагов России и царских недругов. Набеги ханов, казни опричнины, поляки в Кремле — всю трагическую повесть Москвы читаем мы на стенах Кремля: повесть о нечеловеческой воле, о жестокой борьбе, о надрыве. Недаром Грозный, Годунов просятся в шекспировскую хронику. Дух тиранов Ренессанса, последних Медичи и Валуа, живет в кремлевском дворце под византийско-татарской тяжестью золотых одежд. Грозные цари взнуздали, измучили Русь, но не дали ей развалиться, расползтись по безбрежным просторам.

Обойдите когда-нибудь в летний день кольцо южных московских монастырей-сторожей: Донской, Данилов, Симонов.

Поднимитесь на гигантскую колокольню Симонова и, окинув одним взглядом бескрайнюю равнину, вы поймете географический смысл Москвы и ее историческое призвание. Северная лесная Русь, со своими соснами, остатками некогда дремучих лесов, добегает до самого города, защищает его, создает ему надежный тыл. Москва питается северной Русью, ее духовными силами, ее трудовой энергией, но чувствуя ее за плечами, она смотрит – на Юг и Восток. Эти колокольни-крепости вглядываются зорко в безлесную (ныне) равнину, по которой расходятся ленты дорог: на Калугу-Смоленск, Коломну-Рязань, на Нижний, Саратов. Здесь ждали крымчаков. Степь набегала в вихре пыли, в пожарах деревень, чтобы разбиться у московских стен. И отсюда Москва посылает, рой за роем, своих стрельцов и детей боярских в остроги на Дикое Поле, в вечной борьбе со степенью.

Но странная эта борьба: она как будто чужда ненависти. Овладевая степью, Русь начинает ее любить; она находит здесь новую родину. Волга, татарская река, становится ее «матушкой», «кормилицей». Здесь, в Москве, до Волги рукой подать: до Рыбинска, до Ярославля, до Нижнего. Порою кажется, что Москва сама стоит на Волге. То, что Москва сжала в тройном кольце своих былых стен, то Волга развернула на тысячи верст. Умиление Угличских и Костромских куполов, крепкую силу раскольничьего Керженца, буйную волю Нижнего, Казани, Саратова, разбойничью жуть Жигулей, тоску степных курганов, поросших полынью, и раскаленное море мертвых песков: ворота Азии. В сущности Азия предчувствуется уже в Москве. Европеец, посетивший ее впервые, и русский, возвращающийся в нее из скитаний по Западу, остро пронзены азиатской душой Москвы. Пусть не святые и дикие, но вечно родные степи – колыбель новой русской души. В степях сложилось казачество (даже имя татарское), которое своей разбойной удалью подарило Руси Дон и Кавказ, Урал и пол-Азии. В степях сложился и русский характер, о котором мы говорим всегда, как о чем-то исконном и вечном. Ширь русской натуры и ее безволие, безудержность, порывистость, – и тоска, и тяжесть, и жестокость. Ненависть к рубежам и страсть к безбрежному. Тройка («и какой же русский не любит быстрой езды»), кутежи, цыганские песни, «бессмысленный русский бунт» и мученический подвиг

и надрыв труда. В природе Азии живет дух тяжести. Туранскую безблагодатную стихию он гнетет к земле, то зажигая пожарами страстей, то погружая в дремотную лень. Для религиозного гения славян дух тяжести – тема творческого преодоления, как грудь земли для пахаря. Микула поднимает «тягу земную», которой не поднять удалому и хитрому витязю. В этом тема русского творчества. Старая Москва не могла художественно осмыслить свое призвание. Это сделал Толстой, в котором воплотился гений Москвы, как в Достоевском гений Петербурга.

Ныне тяжесть государственного строительства России опять ложится на плечи Москвы. Конец двухвековому покою и гениальному баловству. На милое лицо Москвы ляжет трагическая складка, наследие освобожденного Петербурга. Опять Москва настороже, – и как должны быть зорки ее глаза, как чутки и напряжены ее нервы! Все, что творится на далеких рубежах, в Персии, в Китае, у подошвы Памира, – все будет отдаваться в Кремле. С утратой западных областей, восток всецело приковывает к себе ее творческие силы. Москва призвана руководить подъемом целых материков. Ее долг просветлять христианским, славянским сознанием туранскую тяжелую стихию, в любовной борьбе, в учительстве, в свободной гегемонии. Да не ослабеет она в этом подвиге, да не склонится долу, побежденная, уже кровным и потому страшным – духом тяжести.

III.

Западнический соблазн Петербурга и азиатский соблазн Москвы – два неизбежных срыва России, преодолеваемые живым национальным духом. В соблазнах крепнет сила. Из немощей родится богатство. Было бы только третье в борьбе двух и над нею – магнитный полюс, куда обращается в своих колебаниях стрелка духа. Этим полюсом, неподвижной, православной вехой в судьбе России, является Киев: т. е. идея Киева.

О Киеве кажется странным говорить в наше время. Мы сами в недавнем прошлом с легкостью отрекались от Киевской славы и бесславия, ведя свой род с Оки и с Волги. Мы сами отдали Украину Грушевскому[9] и подготовили самостийников. Стоял ли Киев когда-либо в центре нашей мысли, нашей любви? Поразительный факт: новая русская литература прошла совер-

шенно мимо Киева. Ничего, кроме «Печерских антиков»[10], да слабого стихотворения Хомякова. А народ русский во все века своего существования видел в Киеве величайшую святыню, не уставал паломничать к нему и в былинах, говорят, очень поздних, славил чудный город и его светлого князя.

Для северянина Киев не только святыня, но и город прекраснейший всех городов русских. И прекраснейший вовсе не башнями храмов, не золотом куполов, а первозданною красотой Божьего мира, которая открывается здесь превыше всех памятников человеческих. С холмов старого Киева, Печерска, Щековицы — отовсюду выступает из зелени лазурная бескрайняя ширь, от которой дух захватывает. Кажется, что не стоит человек такой красоты, что не перенести человеку надолго такой красоты. Понятно, что от нее зарывались в пещеры, из простого самосохранения. Или только измученной великорусской душе не по силам сияющая осанна земного рая? И потому прошел мимо нее северный поэт, принимающий красоту только в аскетической строгости.

Впрочем, что могло бы прибавить здесь человеческое слово, когда земля уже сказала все. Изумительная особенность киевского городского пейзажа — это вторжение в него природы, почти нетронутой человеком. Над людным Подолом, над старыми — с Ярославовых времен — «Гончарами» и «Кожемяками» высятся необитаемые обрывистые холмы, по которым карабкаются козы. Монастырь на Киселевке, кладбище на Щековине не нарушают тихого сельского характера этих урочищ. Эти просторы манят вдаль, во все стороны света — трудно засидеться здесь на горах: на Запад, к Карпатам и к Польше, теперь уже не далекой, на Восток, сквозь черниговские леса, на Москву, и больше всего, конечно, на Юг, куда змеится серебряная лента Днепра, — за пороги, к степям половецким, к Черному «Русскому» морю, к святой Греции.

Сколько народу приходило по этим холмам, сколько культур осаживалось здесь! Нигде в России не топчешь почвы, столь насыщенной обломками древности. Человек каменного века уже облюбовал эти холмы, где гнездился в пещерах по их склонам. Если у вас есть чувство времени, которое в Киеве волнует так же, как пространство, зайдите в богатый Археологический музей подивиться останками множества народов, наших предков

на Киевской земле. Киммерийцы, скифы, люди, не имеющие имени для нас... И среди них, древнее всяких скифов те таинственные «трипольцы»[11], которые обжигали здесь горшки на своих «площадках», прежде чем спуститься на Балканы, чтобы строить по берегам Архипелага Эгейскую культуру. Уже позволительно думать, что Киевские горы были родиной будущих эллинов. С этих холмов, с черепками в руках, быть может, легче, чем где бы то ни было, обозреть древнейшую историю Европы. Как в Риме, чувствуешь здесь святость почвы, но насколько глубже уводят здесь воспоминания в седую древность!

Я не обмолвился: это предки наши, не прохожие гости. Мы носим их память в крови, в языке, в быту. Вспомним вклад скифов в наш словарь, греческие формы малороссийской посуды, азиатский орнамент украинских ковров. Недавно в армянском фольклоре Н.Я. Марр[12] отыскал легенду о Кие, Щеке и Хориве и о сестре их Лебеди – с тождеством самых имен, и вероятным становится незапамятно-древнее, «яфетическое» ее происхождение.

Все это спит под землей, на земле же идет и поныне борьба двух культур: византийско-русской и польско-украинской. – На фасадах древних церквей археолог читает летопись этой борьбы, но отчетливы и центры культур. Киев с чрезвычайной легкостью срывался со старых насиженных мест, с каждым переломом своей бурной истории. Русский княжеский город на старейшем холме (Кия), украинский Подол с польской крепостью (разрушенной) на Киселевке, русский правительственный центр на Печерске, и современный, всего более еврейский город – Киев, с упадком Одессы, столицы русского еврейства, сливший старые островки и раздававшийся по плоскогорью.

Живописен украинский Киев, нарядно и мило его провинциальное барокко, на Мазепинском Никольском соборе, – увы, безжалостно изрешечённом ядрами гражданской войны – это барокко не лишено и благородства. На Подоле обступает рой почтенных воспоминаний: магистрат с магдебургскими вольностями, Академия Петра Могилы – бурсаками со своими виршами, латынью и сомнительной «философией». Но тут же упраздненный доминиканский монастырь напоминает, что мы в польской провинции: словно в захолустном углу Галиции, куда, сквозь толщу Восточной Европы, доносятся отголоски ита-

льянского и немецкого возрождения. Стойко борются с ополчением, но не могут спастись от полонизмов: в архитектуре, в языке, в богословии. Весь излом современного украинского возрождения уже дан в этом Возрождении XVII века: Малороссия сознает себя, как мятежная Украина, окраина Польши.

Любуясь широкими выкрутасами киевского барокко, как не подосадовать, когда оно облепило, точно слоем жира, стройные, скромные стены княжеских храмов? Как ни дороги воспоминания о национальном пробуждении Украины-Малороссии, они исчезают перед памятью о единственной, великой эпохе Киевской славы. В этой славе все исчезает. Бесчисленные народы, проходившие по этим горам, культуры, сменявшие друг друга, имели один смысл и цель: здесь воссиял крест Первозванного, здесь упало на славяно-варяжские терема золотое небо св. Софии. И этого нам не забыть, пока стоит Русь. Впрочем, в Киеве об этом забыть невозможно. Северянин-великоросс, привыкший к более скромным историческим глубинам, не верит глазам своим, видя в какой сохранности и блеске встречает его византийский и княжеский Киев. Спас на Берестове, Кириллов, Выдубицкий, Михайлов-Златоверхий монастыри стоят — вплоть до самых куполов своих — с XI или XII века, лишь снаружи приукрашенные не в меру ревностной рукой современников Могилы и Мазепы. И венец всему — неповрежденная внутри, девственно чистая св. София.

Быть может, южнорусский домонгольский храм, гармоничный и стройный, не является еще совершенным образцом русской идеи храма, достигнутым на Владимирском и Новгородском севере. Но в св. Софии — едва ли не единственный раз на русской земле — воплотилась идея греческая. Я говорю не о знаменитых мозаиках ее и их религиозной символике, но о самом пространстве. Здесь земля легко и радостно возносится к небу в движении четырех столпов, и свод небесный спускается ей навстречу, любовно объемля крылами парусов своих. Здесь все полно завершенным покоем, достигнутой мерой, свободой в законе, бесконечностью, замкнутой в круг. Тем, кто не видел иной, великой св. Софии, кажется, что лучше не выразить в камне самой идеи православия.

Большинство киевских мозаик — как, впрочем, и римских — не представляют самых совершенных образцов византийско-

го искусства. Хотя по богатству и сохранности своей делают Киев одним из главных центров его изучения. Но последние годы под слоем известки – в Софийском соборе, в Спасе на Берестове – вскрыли ряд фресок-икон, выполненных в духе поразительного архаизма. С ними в Киеве чувствуешь себя на почве древнейшего христианского искусства – как в Santa Maria Antiqua[13] – или перед лицом энкаустических икон, – словно недаром вывезенных с Синая в Киев, как редчайшая драгоценность, епископом Порфирием[14]. Здесь заря русского христианства встречается с зарей христианства восточного, сочетающего в искусстве своем заветы эллинизма и Азии.

Мы знаем, что русский Киев лишь очень мало использовал культурные возможности, которые открывала ему сыновняя связь с матерью-Грецией. Говорят, что он даже торопился оборвать и церковные связи, рано утверждая свою славяно-русскую самобытность. Захлестнутый туранской волной, он не сумел спасти во всей чистоте на счастливом юге очагов и русской культуры. Но в куполе св. Софии был дан ему вечный символ – не только ему, но и всей грядущей России.

О чем говорит этот символ?

Не только о вечной истине православия, о совершенной сфере, объемлющей в себе многообразие национально-частных миров. В нем дано указание и нашего особого пути среди христианских народов мира.

В жизни России было немало болезненных уклонов. В Москве нам угрожала опасность оторваться от вселенской жизни в гордом самодовлении, в Петербурге – раствориться в германо-романской, т. е. латинской по своему корню, цивилизации. Теперь нам указывают на Азию и проповедуют ненависть к латинству. Но истинный путь дан в Киеве: на латинство, не басурманство, а эллинство. Наш дикий черенок привит к стволу христианского человечества именно в греческой ветви его, и это не может быть незначащей случайностью. Культура народа вырастает из религиозных корней, и какие бы пышные побеги и плоды ни принесло славяно-русское или турано-русское дерево, оно пьет соки земли христианской – через восточно-греческие корни. Но религия не живет вне конкретной плоти – культа, культуры, – и вместе с греческим христианством мы приобщились и к греческой культуре. Как германство – хочет

оно этого или не хочет — не может, не убивая себя, разорвать связи с латинским гением, так православная Русь не может отречься от Греции. В глубине христианской Греции-Византии живет Греция классическая, созревающая ко Христу, и ее-то драгоценный дар принадлежит нам по праву, как первенцам и законным наследникам.

Неизбежный и для России путь приобщения к Ренессансу не был бы для нас столь болезненным, если бы мы пили его воды из чистых ключей Греции. Романо-германское, т. е. латинское посредничество определило раскол нашей национальной жизни, к счастью уже изживаемый. Но безумием было бы думать, что духовная жизнь России может расти на «диком корню» какой-либо славянской или туранской исключительности.

Великое счастье наше и незаслуженный дар Божий — то, что мы приняли истину в ее вселенском средоточии. Именно в Греции, и больше нигде, связываются в один узел все пути мира. Рим ее младший брат и духовный сын, ей обязанный лучшим в себе. Восток и на заре, и на закате ее истории — в Микенах и в Византии — обогащает своей глубиной и остротой ее безукоризненную мерность, залог православия. Чем дальше, тем больше мы открываем в эллинизме даров Востока. Нам не страшен ни Восток, ни Запад. Весь мир обещан нам по праву, нет истины, нет красоты, которой бы не нашлось места во вселенском храме. Но каждому камню укажет место и меру тот зодчий, который повесил в небе «на золотых цепях» купол святой Софии.

Трагедия интеллигенции

Извинения автора

Читатель: Опять! Как можно ставить такую бездарную тему? Вы возрождаете традиции толстых журналов 90-х годов. Неужели с вас мало возов бумаги, исписанных народниками и марксистами?

Автор: Вы могли бы прибавить к ним и Александра Блока. Не говорит ли вам это имя о том, что мы имеем здесь дело с одной из роковых тем, в которых ключ к пониманию России и ее будущего?

Читатель: Но откуда ваша уверенность в том, что после стольких почтенных предшественников вам удастся сказать новое слово?

Автор: Это не самомнение, просто счастливая позиция. Я хочу сказать: наше общее историческое место. Мы, современники революции, имеем огромное, иногда печальное преимущество — видеть дальше и зорче отцов, которые жили под кровлей старого, слишком уютного дома. Мы — пусть пигмеи — вознесены на высоту, от которой дух захватывает. Может быть, высота креста, на который поднята Россия... Наивным будет отныне все, что писал о России XIX век, и наша история лежит перед нами, как целина, ждущая плуга. Что ни тема, то непочатые золотые россыпи.

Читатель: Гм, вот не подумал бы, читая весь тот вздор, который пишут о России люди, ущемленные революцией.

Автор: Да, ущемленные... Те, что не хотят видеть. Простите за несколько классических сентенций: истина открывается лишь бескорыстному созерцанию. Очищение от страстей — необходимое для нее условие. — И прежде всего, от духа злобы.

Читатель: Посмотрим, насколько нам это удастся. Мне это кажется даже чем-то бесчеловечным.

Автор: «Человек есть нечто, что должно быть преодолено»[1]. Еще одна цитата.

Читатель: Допустим, но все-таки ваша тема... Она уже потому мне представляется дикой, что революционная Россия изжила противоположение интеллигенции и народа. Правда, в значительной мере, ценой уничтожения интеллигенции. Эта тема русской историей уже исчерпана.

Автор: Вот это именно мне и хотелось бы исследовать.

More scholastico[2]

Говоря о русской интеллигенции, мы имеем дело с единственным, неповторимым явлением истории. Неповторима не только «русская», но и вообще «интеллигенция». Как известно, то слово, т. е. понятие, обозначаемое им, существует лишь в нашем языке. Разумеется, если не говорить об intelligentia философов, которая для Данте, например, значила приблизительно то же, что «бесплотных умов естество». В наши дни европейские языки заимствуют у нас это слово в русском его понимании, но неудачно: у них нет вещи, которая могла бы быть названа этим именем.

Правильно определить вещь — значит почти разгадать ее природу. В этом схоластики были правы. Трудность — и немалая — в том, чтобы найти правильное определение. В нашем случае мы имеем дело с понятием историческим, т. е. с таким, которое имеет долгую жизнь, «живую», а не только мыслимую. Оно создано не потребностью научной классификации, а страстными — хотя идейными — велениями жизни. В этой жизни полны определенного и трагического смысла нелепые на Западе антитезы: «интеллигенция и народ», «интеллигенция и власть». Мы должны исходить из бесспорного: существует (существовала) группа, именующая себя русской интеллигенцией, и признаваемая за таковую и ее врагами. Существует и самосознание этой группы, искони задумывавшейся над своеобразием своего положения в мире: над своим призванием, над своим прошлым. Она сама писала свою историю. Под именем «истории русской литературы», «русской общественной мысли»,

«русского самосознания» много десятилетий разрабатывалась история русской интеллигенции, в одном стиле, в духе одной традиции. И так как это традиция автентическая («сама о себе»), то в известном смысле она для историка обязательна. Мы ничего не сможем понять в природе буддийской церкви, например, если будем игнорировать церковную литературу буддистов. Но, конечно, историк остережется слепо следовать традиции. Его биографии не жития святых. Кое в чем он прислушивается и к голосу противников, взор которых обострен ненавистью. Ненависти многое открывается, только не то, самое главное, что составляет природу вещи — не essentia. [3]

Но обращаясь к «канону» русской интеллигенции, мы сразу же убеждаемся, что он не способен подарить нам готовое, «каноническое» определение. Каждое поколение интеллигенции определяло себя по своему, отрекаясь от своих предков и начиная — на десять лет — новую эру. Можно сказать, что столетие самосознания русской интеллигенции является ее непрерывным саморазрушением. Никогда злоба врагов не могла нанести интеллигенции таких глубоких ран, какие наносила себе она сама, в вечной жажде самосожжения.

«Incende quod adorasti. Adora quod incendisti»[4].

Завет св. Ремигия[5] «сикамбру»[6] (Хлодвигу) весьма сложными литературными путями дошел до «Дворянского гнезда»[7], где в устах Михалевича стал исповедью идеалистов 40-х годов.

И я сжег все, чему поклонялся,
Поклонился всему, что сжигал.

За идеалистами — «реалисты», за «реалистами» — «критически мыслящие личности» — «народники» тож, за народниками — марксисты — это лишь один основной ряд братоубийственных могил.

Но, отрицая друг друга, отрицая даже «интеллигенцию», как таковую (марксизм), братья-враги одинаково видели ее: живую, историческую личность в ее скитальчестве от Новикова и Радищева до наших дней. Во всех «историях» русской интеллигенции мы встречаем одни и те же имена. Несогласные в определении понятия, канонические авторы согласны в его объеме. Из объема мы и должны исходить. Для исторического понятия объем не произволен, а дан. Признаки определения должны его исчерпать, не насилуя, как платье, сшитое по мер-

ке. Попытаемся установить этот объем, ощупью, примеряя и исключая то, что не является русской интеллигенцией.

Прежде всего, ясно, что интеллигенция – категория не профессиональная. Это не «люди умственного труда» (intellectuels). Иначе была бы непонятна ненависть к ней, непонятно и ее высокое самосознание. Приходится исключить из интеллигенции всю огромную массу учителей, телеграфистов, ветеринаров (хотя они с гордостью притязают на это имя) и даже профессоров (которые, пожалуй, на него не притязают). Сознание интеллигенции ощущает себя почти, как некий орден, хотя и не знающий внешних форм, но имеющий свой неписанный кодекс – чести, нравственности, – свое призвание, свои обеты. Нечто вроде средневекового рыцарства, тоже не сводимого к классовой, феодально-военной группе, хотя и связанное с ней, как интеллигенция связана с классом работников умственного труда.

Что же, быть может, интеллигенция – избранный цвет этих работников, людей мысли по преимуществу? И история русской интеллигенции есть история русской мысли, без различия направлений? Но где же в ней имена Феофана Затворника, Победоносцева, Козлова, Федорова, Каткова[8], – беру наудачу несколько имен в разных областях мысли.

Идея включить Феофана Затворника в историю русской интеллигенции никому не приходила в голову по своей чудовищности. А между тем влияние этого писателя на народную жизнь было несравненно более сильным и глубоким, чем любого из кумиров русской интеллигенции.

Попробуем сузиться. Может быть, еп. Феофан, Катков и Победоносцев не принадлежат к интеллигенции, как писатели «реакционные», а интеллигенцию следует определять, как идейный штаб русской революции? Враги, по крайней мере, единодушно это утверждают, за то ее и ненавидят, потому и считают возможным ее уничтожение – не мысли же русской вообще, в самом деле? Да и сама интеллигенция в массе своей была готова смотреть на себя именно таким образом. И, однако: не говоря уже о том, что очень значительная часть русской интеллигенции не помышляла о революции (либералы), есть и в святцах интеллигенции имена, не имеющие ничего общего с политической борьбой. При чем здесь, например, Чаадаев? В каком смысле могут быть причислены к революционерам

славянофилы? И еще: заметьте, с какой нежностью историки русской интеллигенции говорят о гегельянских блужданиях Белинского. Белинский эпохи «Бородинской годовщины» чем не «реакционер»? Но ему все прощают – и не только, как временное падение, искупленное сторицею. Нет, при всем своем политическом пафосе русская интеллигенция проявляла иногда и бескорыстие, умела ценить героическую личность и идею, чуждые ее господствующим идеалам. Умела ценить идеализм, как таковой. Да, но не всякий. И не всякого идеалиста заносила в святцы. Занесла старых славянофилов, но отвергла новых. Занесла Чаадаева, Печерина[9], Вл. Соловьева, но отвергла Хомякова, Гоголя, Победоносцева – как богословов – уж, конечно, не по пристрастию к католичеству.

Есть в истории русской интеллигенции основное русло – от Белинского, через народников к революционерам наших дней. Думаю, не ошибемся, если в нем народничеству отведем главное место. Никто, в самом деле, столько не философствовал о призвании интеллигенции, как именно народники. В этот основной поток втекают разные ручьи, ничего общего с народничеством не имеющие, которые говорят о том, что интеллигенция могла бы идти и под другими знаменами, не переставая быть сама собой. Вдумаемся, что объединяет все эти имена: Чаадаева, Белинского Герцена, Писарева, Короленко – и мы получим ключ к определению русской интеллигенции.

У всех этих людей есть идеал, которому они служат и которому стремятся подчинить всю жизнь: идеал достаточно широкий, включающий и личную этику и общественное поведение; идеал, практически заменяющий религию (у Чаадаева и некоторых других, впрочем, связанный с положительной религией), но по происхождению отличный от нее. Идеал коренится в «идее», в теоретическом мировоззрении, построенном рассудочно и властно прилагаемом к жизни, как ее норма и канон. Эта «идея» не вырастает из самой жизни, из нее иррациональных глубин, как высшее ее рациональное выражение. Она как бы спускается с неба, рождаясь из головы Зевса, во всеоружии, с копьем, направленным против чудовищ, порождаемых матерью-землей. Афина против Геи – в этом мифе (отрывок гигантомахии) смысл русской трагедии, т. е. трагедии русской интеллигенции.

Говоря простым языком, русская интеллигенция «идейна» и «беспочвенна». Это ее исчерпывающие определения. Они не вымышлены, а взяты из языка жизни: первое, положительное, подслушано у друзей, второе, отрицательное, у врагов (Страхов)[10]. Постараемся раскрыть их смысл. Идейность есть особый вид рационализма, этически окрашенный. В идее сливается правда-истина и правда-справедливость (знаменитое определение Михайловского)[11]. Последняя является теоретически производной, но жизненно, несомненно, первенствующей. Этот рационализм весьма далек от подлинной философской ratio. К чистому познанию он предъявляет, поистине, минимальные требования. Чаще всего он берет готовую систему «истин», и на ней строит идеал личного и общественного (политического) поведения. Если идейность замещает религию, то она берет от нее лишь догмат и святость – этически, с изгнанием всех иррациональных, мистических или жизненных основ религии. Догмат определяет характер поведения (святость), но сама святость сообщает системе «истин» характер догмата, освящая ее, придавая ей неприкосновенность и неподвижность. Такая система обыкновенно неспособна развиваться. Она гибнет насильственно, вытесняемая новой системою догм, и этой гибели идей обыкновенно соответствует не метафорическая, а буквальная гибель целого поколения. Святые неизбежно становятся мучениками.

«Беспочвенность» вытекает уже из нашего понимания идейности, отмежевывая ее от других, органических форм идеализма (или идеал-реализма). Беспочвенность есть отрыв: от быта, от национальной культуры, от национальной религии, от государства, от класса, от всех органически выросших социальных и духовных образований. Конечно, отрыв этот может быть лишь более или менее полным. В пределе отрыв приводит к нигилизму, уже не совместимому ни с какой идейностью. В нигилизме отрыв становится срывом, который грозит каждому поколению русской интеллигенции, – не одним шестидесятникам. Срыв отчаяния, безверия от невыносимой тяжести взятого на себя бремени: когда идея, висящая в воздухе, уже не поддерживает падающего, уже не питает, не греет и становится видимо для всех призраком.

Только беспочвенность, как идеал (отрицательный), объясняет, почему из истории русской интеллигенции справедливо

исключены такие, по-своему тоже «идейные» (но не в рационалистическом смысле) и, во всяком случае, прогрессивные люди («либералы»), как Самарин, Островский, Писемский, Лесков, Забелин, Ключевский, и множество других. Все они почвенники – слишком коренятся в русском народном быте или в исторической традиции. Поэтому гораздо легче византисту-изуверу Леонтьеву войти в Пантеон русской интеллигенции, хотя бы одиночкой – демоном, а не святым, – чем этим гуманнейшим русским людям: здесь скорее примут Мережковского, чем Розанова, Вл. Соловьева, чем Федорова. Толстой и Достоевский, конечно, не вмещаются в русской интеллигенции. Но характерно, что интеллигенция с гораздо большей легкостью восприняла рационалистическое учение Толстого, чем православие Достоевского. Отрицание Толстым всех культурных ценностей, которым служила интеллигенция, не помешало толстовству принять чисто интеллигентский характер. Для этого потребовалось лишний раз сжечь старые кумиры, а в этих богосожжениях интеллигенция приобрела большой опыт. В толстовстве интеллигенция чувствовала себя на достаточно «беспочвенной почве»: вместе с англо-американцами, китайцами, японцами и индусами. Век Достоевского пришел гораздо позднее и был связан с процессом отмирания самого типа интеллигентской идейности.

Так, примеряя одно за другим памятные имена русской культуры, мы убеждаемся, что указанные нами признаки интеллигенции подтверждаются жизнью; что, взаимно дополняя и раскрывая друг друга, они дают необходимое и достаточное определение: русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей.

В дальнейшем мы делаем попытки, в размышлении над общеизвестными процессами русской истории, дать посильный ответ на вопросы: как возможна интеллигенция в указанном понимании, когда она возникла в России и может ли она пережить революцию?

История русской интеллигенции есть весьма драматическая история и, как истинная драма, развивается в пяти действиях. Но так как в трагическую историю России эта частная трагедия вступает сравнительно поздно, то для «экспозиции действия» необходим пролог – и даже два.

Пролог в Киеве

Не бойтесь, я не начну с призвания варягов или потопления Перуна, как ни эффектна была бы такая завязка для трагедии беспочвенности. Но это дешевая эффектность, мнимая связь. Принятие христианства варварским народом всегда есть акт крутой и насильственный: новое рождение. Не иначе крестилась и германская Европа, тоже рубившая и сжигавшая своих богов. У нас процесс истребления славянской веры, по-видимому, протекал даже гораздо легче, ибо славянское язычество было примитивнее германского. Призвание варягов – иначе, иноземное завоевание, кладущее начало русской государственности, – тоже не наш лишь удел: вся романская Европа сложилась вокруг национально чуждых государственных ячеек: германских королевств. Это не помешало пришельцам и на Западе и у нас быстро раствориться в завоеванной этнической среде. У нас обрусение германцев шло еще быстрее, чем на Западе их романизация, да и насильственный характер варяжских экспедиций на Руси не столь резко выражен, подчас даже спорен: создал же Ключевский, в духе начальной легенды русской летописи, схему князей-охранников, наемных сторожей на службе городских республик.

Итак, ни государство, ни церковь на Руси не стояли – по крайней мере, на памяти истории – как сила чуждая, против народа и его культуры. Поэтому духовенство, книжники, «мнихи» древней Руси не могут быть названы в нашем смысле ее интеллигенцией. Правда, они несли народу чужую, греческую веру, а вместе с ней греческий быт, одежду, понятия, нравственность... Но они не наталкивались на сопротивление иной культуры. Они были учителями, признанными, хотя и не всегда терпеливыми. При всех обличениях двоеверия, языческих пережитков, жестоких нравов, церковный проповедник далек от сознания пропасти, отделяющей его от народа, подобной той пустоте, в которой живет русская интеллигенция средины XIX века.

Киевская культура аристократична. Она не питается народным творчеством. Она излучается в массы из княжеских теремов и монастырей, и хотя рост ее в народной среде протекает страшно медленно, но органично и непрерывно. Конечно, это только прививка на грубом славянском дичке, но он весь

перерождается под действием прививки. И эта органичность вполне понятна. Новое не ложится поверхностным слоем, «культурным лоском», поверх старого быта. Оно завоевывает, прежде всего, сердцевину народной жизни – его веру. Здесь нет сомнений и разлада. Суеверия, обвивающие веру, не разлагают ее. И вера освящает всю культуру, всю книжную мудрость, которая идет за ней.

Византинизация русской жизни, конечно, не закончилась в Киеве. Массы, быть может, лишь к XVII веку органически, в своем быту растворили и претворили идеалы жизни, приличий, нравственных понятий, которыми жили в Киеве боярские и княжеские терема, вдохновляясь, в свою очередь, пышной «лепотой» Цареградского дворца. Так отголоски церемониала Константина Багрянородного[12] докатились до черных курных изб Заочья и Заволжья, и сейчас еще, после коммунистической революции, поражают нас на русском Севере строгостью быта, аристократической утонченностью форм, стильной условностью, «вежеватостью»[13] обхождения.

И все же именно в Киеве заложено зерно будущего трагического раскола в русской культуре. Смысл этого факта до сих пор, кажется, ускользал от внимания ее историков. Более того, в нем всегда видели наше великое национальное преимущество, залог как раз органичности нашей культуры. Я имею в виду славянскую Библию и славянский литургический язык. В этом наше коренное отличие, в самом исходном пункте, от латинского Запада. На первый взгляд, как будто, славянский язык церкви, облегчая задачу христианизации народа, не дает возникнуть отчужденной от него греческой (латинской) интеллигенции. Да, но какой ценой? Ценой отрыва от классической традиции. Великолепный Киев XI–XII веков, восхищавший иноземцев своим блеском и нас изумляющий останками былой красоты, – Киев создавался на византийской почве. Это, в конце концов, греческая окраина. Но за расцветом религиозной и материальной культуры нельзя проглядеть основного ущерба: научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует. Переводы, наводнившие древне-русскую письменность, конечно, произвели отбор самонужнейшего, практически ценного: проповеди, жития святых, аскетика. Даже богословская мысль древней церкви осталась почти чуждой Руси. Что же говорить

о Греции языческой? На Западе, в самые темные века его (VI, VIII), монах читал Виргилия, чтобы найти ключ к священному языку церкви, читал римских историков, чтобы на них выработать свой стиль. Стоило лишь овладеть этим чудесным ключом – латынью – чтобы им отворились все двери. В брожении языческих и христианских элементов складывалась могучая средневековая культура – задолго до Возрождения.

И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить, как дар («а прочее приложится»), научную традицию древности. Провидение судило иначе. Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато эта книга должна была остаться единственной. В грязном и бедном Париже XII века гремели битвы схоластиков, рождался университет, – в «Золотом» Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, – ничего, кроме подвига печерских иноков, слагавших летописи и патерики. Правда, такой летописи не знал Запад, да может, и таких патериков тоже.

Когда думаешь о необозримых последствиях этого первого факта нашей истории, поражаешься, как много он уясняет в ней. Если, правда, что русский народ, глубже принял в себя и вернее сохранил образ Христа, чем всякий другой народ (а от этой веры трудно отрешиться в наши дни), то, конечно, этим он, прежде всего, обязан славянскому Евангелию. И если правда, что русский язык гениальный язык, обладающий неисчерпаемыми художественными возможностями, то это ведь тоже потому, что на нем, и только на нем, говорил и молился русский народ, не сбиваясь на чужую речь, и в нем самом, в языке этом (распавшемся на единый церковно-славянский и на многие народно-русские говоры) находя огромные лексические богатства для выражения всех оттенков стиля («высокого», «среднего» и «подлого»).

Все это так. Но этот великолепный язык до XVIII века не был орудием научной мысли. Понятно, что он должен был рано или поздно оказаться затопленным варваризмами. И по сию пору наш научный, особенно философский язык, несмотря на обилие иностранных терминов, лишен некоторых основных слов, без которых невозможно отвлеченное мышление. Разы-

ВЕРСТЫ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ КН. Д. П. СВЯТОПОЛК-МИРСКОГО, П. П. СУВЧИНСКОГО, С. Я. ЭФРОНА И ПРИ БЛИЖАЙШЕМ УЧАСТИИ АЛЕКСЕЯ РЕМИЗОВА, МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ И ЛЬВА ШЕСТОВА

N. I

ПАРИЖ

1 9 2 6

ми «значимостями» и «воззрениями» — мы расплачиваемся за Пушкина и Толстого. А за ограниченность древней Руси — глубоким расколом Петербургской России. И это возвращает нас к теме об интеллигенции.

Монах и книжник древней Руси был очень близок к народу, — но, пожалуй, чересчур близок. Между ними не образовалось того напряжения, которое дается расстоянием и которое одно только способно вызывать движение культуры. Снисхождению учителя должна отвечать энергия восхождения — ученика. Идеал культуры должен быть высок, труден, чтобы разбудить и напрячь все духовные силы. Это как движение жидкости по трубам: его напор зависит от разницы уровней. Только тогда достигается непрерывное восхождение, накопление ценностей, когда, по слову Данте:

> Tutti tirati son e tutti tiranu, —
> «все влекутся и все влекут».

Русская интеллигенция конца XIX века столь же мало понимала это, как книжники и просветители древней Руси. И как в начале русской письменности, так и в наши дни русская научная мысль питается преимущественно переводами, упрощенными компиляциями, популярной брошюрой. Тысячелетний умственный сон не прошел даром. Отрекшись от классической традиции, мы не могли выработать своей, и на исходе веков — в крайней нужде и по старой лености — должны были хватать, красть (comparer), где и что попало, обкрадывать уже нищающую Европу, отрекаясь от всего заветного, в отчаянии перед собственной бедностью. Не хотели читать по-гречески, — выучились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Липпертов[14]. От киевских предков, которые, если верить М. Д. Приселкову[15], все воевали с греческим засильем, мы сохранили ненависть к древним языкам, и, лишив себя плодов гуманизма, питаемся теперь его «вершками», засыхающей ботвой.

Пролог в Москве

Москва для нас имя, покрывшее всю северную Русь. В нее, как в озеро, во внутреннее море (вроде Каспия) вливались все ручьи, пробившиеся в северных мшистых лесах. Теперь мы

знаем, что главное творческое дело было совершено Новгородом. Здесь, на севере, Русь перестает быть робкой ученицей Византии, и, не прерывая религиозно-культурной связи с ней, творит свое — уже не греческое, а славянское, или, вернее, именно русское — дело. Только здесь Русь откликнулась христианству своим особым голосом, который отныне неизгладим в хоре народов-ангелов. Мы знаем с недавних пор, где нужно слушать этот голос. В церковном зодчестве, деревянном и каменном, в ослепительной новгородской иконе, в особом тоне святости северных подвижников. Без ложной гордости мы говорим теперь о гениальности древнего русского искусства и, не колеблясь, отдаем ему предпочтение перед искусством западного средневековья и Возрождения. Не столь явен для всех голос святости. И это отчасти потому, что расслышать его отчетливо удается лишь в XIX веке. Святые, современные нам или почти современные нам, конечно, восходят в самом типе своей праведности к древне-русской традиции духовной жизни, как архангельские деревянные церкви, строенные десятилетия тому назад, уходят в новгородскую древность. Иначе и быть не может. Иначе — откуда? Откуда цветение православной культуры в уже чужеродной, враждебной ей среде, если не на старой почве, на крепких корнях?

Но самая постановка этого вопроса возможна лишь благодаря страшной немоте древней Руси. Она так скупа на слова и так косноязычна. Даже образы своих святых она не умеет выразить в их неповторимом своеобразии, в подлинном, русском их лике, и заглушает дивный колос плевелами переводного византийского красноречия, пустого и многословного. Не в житиях находим ключ к ним, а в живой, современной, часто народной (даже апокрифической) традиции.

Покойный князь Е. Н. Трубецкой, плененный северно-русской иконой и открывшимся ему за ней миром духовной жизни, характеризовал ее, как «умозрение в красках». В красках, в сложных и мудрых композициях новых икон (особенно в начале XVII века) Русь выражала свои глубокие догматические прозрения. Только в красках умела она поведать о некогда живом, именно русском культе святой Софии. Но ведь «умозрение» открывается в слове. В этом его природа — природа Логоса. Отчего же софийная Русь так чужда Логоса? Она похожа на

немую девочку, которая так много тайн видит своими неземными глазами и может поведать о них только знаками. А ее долго считали дурочкой только потому, что она бессловесная!

И замечательно — этот паралич языка еще усилился со времени ее бегства с просторов Приднепровья. Уже не сказать ей «Слова о полку Игореве», не составить «Повести временных лет». От новгородско-московских столетий нам осталась почти одна публицистика, отрывочный младенческий лепет, который говорит лишь об усилиях осознать новый смысл или, чаще всего, недуги государственного и церковного бытия. Не умножился скудный запас книг, спасенных в киевском разореньи. И еще дальше отодвинулся культурный мир, священная земля Греции и Рима с погребенными в ней кладами. А удачливый и талантливый Запад, овладевший их наследством, повернулся к Руси железной угрозой меченосцев да ливонцев, заставив ее обратиться лицом к Востоку. На ближнем Востоке не было культур и не было еретических соблазнов. Но на Востоке были пространства, подобные пустыням, зовущие и коварные, шаг за шагом увлекающие вдаль, не дающие остановиться, обстроиться, возделать родную землю. Начинается еще не законченная история бродячей Руси, сдержанной от расползания тяжелой рукой Москвы. Прощайте, северные, святые безмолвия! Начинается:

«Царь, да Сибирь, да Ермак, да тюрьма»...

Тяжек был для Руси ее первый «счастливый» дар, дар первоучителей словенских; еще тяжелее оказался дар второй: пространство. Но эта тема — пространства (колонизация) — давно осознана и разработана русскими историками.

Культура северной Руси в зените к началу XVI века. Дальше уже начинается склон. XVI век — это декаданс, хотя и утонченный, ее живописного мастерства; XVII — уже чрезвычайное огрубение. Города, цветущие в XV–XVII веках, хиреют в XVII, вместе с богатством и предприимчивостью былых Садко и Афанасиев Никитиных. Закрепощается народ к земле, все население к службе и тяглу. Гибнут остатки мирского самоуправления. Грубеет и тяжелеет быт, оплотневает, словно, действительно, пропитавшись татарской, степной стихией. Само православие начинает ощущаться, как стояние на уставе, как быт, как «обрядовое исповедничество».

Конечно, рисовать два столетия Москвы, как сплошной упадок, несправедливо. Нельзя закрывать глаза на подвиг создания великой державы, нельзя не видеть и огромных сил народных, которые живы в узах сыромятных ремней. Но страшно, что эти силы громче всего говорят о себе — в бунте: Ермак, смута, Разин, раскол! Как не поразиться, что единственный великий писатель московской Руси — мятежный Аввакум! Москва полнокровна, кряжиста, если говорить об ее этнических силах. Но уже развивается старческий склероз в ее социальном теле. Такая юная годами, она видимо дряхлеет в XVII веке, и дряхлость ее сказывается во все растущем общественном недомогании, в потребности общих перемен и вместе с тем неспособности органически осуществить их. Государственное бытие становится невозможным в примитивно варварских формах, но силы инерции огромны, быт свят, предание и православие одно. Со времени Грозного оборона государства во все растущей мере зависит от иностранцев. Немецкая слобода, выросшая в Москве, стоит перед ней живым соблазном. Как разрешить эту повелительно поставленную судьбой задачу: усвоить немецкие хитрости, художества, науку, не отрекаясь от своих святынь? Возможна ли простая прививка немецкой техники к православному быту? Есть люди, которые еще в наши дни отвечают на этот вопрос утвердительно. Но техника не падает с неба. Она вырастает, как побочный плод, на древе разума: а разум не может не быть связан с Логосом. Пустое место, зиявшее в русской душе именно здесь, в «словесной», разумной ее части, должно быть заполнено чем-то. В десятилетие и даже в столетие не выращивается национальный разум. Значит, разум тоже будет импортироваться вместе с немецкими пушками и глобусами. Иначе быть не может. Но это страшно. Это означает глубокую деформацию народной души, вроде пересадки чужого мозга, если бы эта операция была возможна. Жестоко пробуждение от векового сна. Тяжела расплата — люди нашего поколения ощущают это, как никогда. Но другого пути нет. Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в истории России и русской интеллигенции.

Интеллигенция? Знаете ли, кто первые русские интеллигенты? При царе Борисе были отправлены за границу — в Германию, во Францию, в Англию — 18 молодых людей. Ни один из них не вернулся. Кто сбежал неведомо куда, — спился, должно быть, — кто вошел в чужую жизнь. Нам известна карьера одного

из них — Никанора Олферьева Григорьева, который в Англии стал священником реформированной церкви и даже пострадал в 1643 году от пуритан за свою стойкость в новой вере. Не будем торопиться осуждать их. Несомненно, возвращение в Москву означало для них мученичество. Подышав воздухом духовной свободы, трудно добровольно возвращаться в тюрьму, хотя бы родную, теплую тюрьму. Но нас все же поражает эта легкость национального обезличения: раствориться в чужеземной стихии, без борьбы, без вскрика, молча утонуть, словно с камнем на шее! Этот факт сам по себе обличает породившую его культуру и грозно предупреждает о будущем.

За ним идут другие. Не привлекательны первые «интеллигенты», первые идейные отщепенцы русской земли. Что характеризует их всех, так это поверхностность и нестойкость, подчас моральная дряблость. Чужая культура, неизбежно воспринимаемая внешне и отрицательно, разлагала личность, да и оказывалась всего соблазнительнее для людей слабых, хотя и одаренных, на их несчастье, острым умом. От царя Димитрия (Лжедимитрия) к кн(язю) Ивану Андреевичу Хворостинину[16], отступившему от православия в Польше и уверявшему, что «в Москве народ глуп», «в Москве не с кем жить», — к Котошихину[17], из Швеции поносившему ненавистный ему московский быт, — через весь XVII век тянется тонкая цепь еретиков и отступников, наряду с осторожными поклонниками Запада, Матвеевыми, Голицыными, Ордиными, Нащокиными. Чья линия возьмет верх? Мы уже — задним числом, конечно, — пытались показать неизбежность революционного срыва. Раскол был серьезным доказательством неспособности московского общества к мирному перерождению. В атмосфере поднятой им гражданско-религиозной войны («стрелецких бунтов») воспитывался великий Отступник, сорвавший Россию с ее круговой орбиты, чтобы кометой швырнуть в пространство.

Царское Село

Действие первое

По-настоящему, как широкое общественное течение, интеллигенция рождается с Петром. Конечно, характеристика «беспочвенности» не применима к титану, поднявшему Рос-

сию на своих плечах; да и «идейность» не выражает пафоса его дела — глубоко практического, государственного, коренившегося в исторической почве и одновременно в потребностях исторического дня. Но интеллигенция — детище Петрово, законно взявшее его наследие. Петр оставил после себя три линии преемников: проходимцев, выплеснутых революцией и на целые десятилетия заполнивших авансцену русской жизни, государственных людей — строителей империи, и просветителей-западников, от Ломоносова до Пушкина поклонившихся ему, как полубогу. Восемнадцатый век раскрывает нам загадку происхождения интеллигенции в России. Это импорт западной культуры в стране, лишенной культуры мысли, но изголодавшейся по ней. Беспочвенность рождается из пересечения двух несовместимых культурных миров, идейность — из повелительной необходимости просвещения, ассимиляция готовых, чужим трудом созданных благ — ради спасения, сохранения жизни своей страны. Понятно, почему ничего подобного русской интеллигенции не могло явиться на Западе — и ни в одной из стран органической культуры. Ее условие — отрыв. Некоторое подобие русской интеллигенции мы встречаем в наши дни в странах пробуждающегося Востока: в Индии, в Турции, в Китае. Однако насколько мы можем судить, там нет ничего и отдалено напоминающего по остроте наше собственное отступничество: нет презрения к своему быту, нет национального самоуничижения — «мизопатрии». И это потому, что древние страны Востока были не только родиной великих религий и художественных культур, но и глубокой мысли. Они не «бессловесны», как древняя Русь. Им есть, что противопоставить европейскому разуму, и они сами готовы начать его завоевание, пожалуй, лишь Турция, как более бедная мыслью (если не смешивать ее с арабским миром Ислама), готова идти в отрицании своего быта и веры по стопам русских волтерьянцев. И здесь причина одна и та же.

Сейчас мы с ужасом и отвращением думаем о том сплошном кощунстве и надругательстве, каким преломилась в жизни Петровская реформа. Церковь ограблена, поругана, лишена своего главы и независимости. Епископские кафедры раздаются протестантсвующим царедворцам, веселым эпикурейцам и блюдолизам. К надругательству над церковью и бытом прибавьте

надругательство над русским языком, который на полстолетия превращается в безобразный жаргон. Опозорена святая Москва, ее церкви и дворцы могут разрушаться, пока чухонская деревушка обстраивается немецкими палатами и церквами никому неизвестных, календарных угодников, политическими аллегориями новой Империи. Не будет преувеличением сказать, что весь духовный опыт денационализации России, предпринятый Лениным, бледнеет перед делом Петра. Далеко щенкам до льва. И провалившаяся у них «живая» церковь блестяще удалась у их предшественника, который сумел на два столетия обезвредить и обезличить национальные силы православия.

Не знаю, было ли все это неизбежно. Неизбежны ли самоубийственные формы опричнины Грозного, коммунизм большевистской революции? Откуда эта разрушительная ярость всех исторически обоснованных процессов русской истории? Они протекают с таким «запросом», что под конец не знаешь – и через столетия не знаешь – что это, к жизни или к смерти?

Петру удалось на века расколоть Россию: на два общества, два народа, переставших понимать друг друга. Разверзлась пропасть между дворянством (сначала одним дворянством) и народом (всеми остальными классами общества) – та пропасть, которую пытается завалить своими трупами интеллигенция XIX века. Отныне рост одной культуры, импортной, совершается за счет другой, – национальной. Школа и книга делаются орудием обезличения, опустошения народной души. Я здесь не касаюсь социальной опасности раскола: над крестьянством, по безграмотности своей оставшимся верным христианству и национальной культуре, стоит класс господ, получивших над ним право жизни и смерти, презиравших его веру, его быт, одежду и язык и, в свою очередь, презираемых им. Результат получился приблизительно тот же, как если бы Россия подверглась польскому или немецкому завоеванию, которое, обратив в рабство туземное население, поставило бы над ним класс иноземцев-феодалов, лишь постепенно, с каждым поколением поддающихся неизбежному обрусению.

Значит ли это, что мы отвергаем дело Петра? Империю, созданную им: этот огромный дом народов, на четыре моря, на шестую часть земного шара, где в суровой школе зрели для творческого пробуждения многомиллионные пласты европей-

ско-азиатской целины? Где русский гений впервые вышел на пространства всемирной истории, и с какой силой и правом утвердил свое место в мире! Петербург с кольцом своих резиденций – единственный в мире город трагической красоты, где в граните воплотилась воля к сверхчеловеческому величию, и тяжесть материков плывет, как призрачная флотилия, в туманах с легкостью окрыленной мысли. Отречемся ли мы от развенчанного Петербурга перед вновь торжествующей Москвой?

Людям, которые готовы проклясть империю и с легкостью выбросить традиции русского классицизма, венчаемого Пушкиным, следует напомнить одно. Только Петербург расколол пленное русское слово, только он снял печать с уст православия. Для всякого ясно, что не только Пушкин, но и Толстой и Достоевский немыслимы без школы европейского гуманизма, как немыслим он сам без классического предания Греции. Ясно и то, что в Толстом и Достоевском впервые на весь мир прозвучал голос допетровской Руси, христианской и даже, может быть, языческой, как в Хомякове и в новой русской богословской школе впервые, пройдя искус немецкой философии и католической теологии, осознает себя дух русского православия.

Как примирить это с нашей схемой сосуществования двух культур? Для всех ясно, что эта схема откровенно «схематична». Действительность много сложнее, и даже 18 век русское барство, особенно в нижних слоях его, много народнее, чем выглядит на старинных портретах и в биографиях вельмож. Не все получали свой последний лоск в Версале. В саратовских и пензенских деревушках – я говорю о дворянстве (см. у Вигеля[18]) – XVII век затянулся чуть не до дней Екатерины. Обе культуры живут в состоянии интра-молекулярного взаимодействия. Начавшись революционным отрывом от Руси, двухвековая история Петербурга есть история медленного возвращения. Перемежаясь реакциями, но все с большей ясностью и чистотой звучит русская тема в новой культуре, получая водительство к концу XIX века. И это параллельно с неуклонным распадом социально-бытовых устоев древне-русской жизни и выветриванием православно-народного сознания. Органическое единство не достигнуто до конца, что предопределяет культурную разрушительность нашей революции.

Ленин, в самом деле, через века откликается Петру, отрывая или формируя отрыв от русской культуры, впервые к культуре приобщающихся масс.

Вглядимся в интеллигенцию первого столетия. Для нас она воплощается в сонме теперь уже безымянных публицистов, переводчиков, сатириков, драматургов и поэтов, которые, сплотившись вокруг трона, ведут священную борьбу с «тьмой» народной жизни. Они перекликаются с Вольтерами и Дидеротами, как их венценосная повелительница, или ловят мистические голоса с Запада, прекраснодушествуют, ужасаются рабству, которое их кормит, тирании, которой не видят в позолоченном абсолютизме Екатерины. Над этой толпой возвышаются головы истинных подвижников просвещения, писателей, уже рвущихся к народности, Фонвизиных, Новиковых, масонов. (Ломоносов и Державин вообще перерастают «интеллигенцию»). Но что единит их всех, так это культ империи, неподдельный восторг перед самодержавием. Нельзя забыть в оценке русской интеллигенции, что она целое столетие делала общее дело с монархией. Выражаясь упрощенно, она целый век шла с царем против народа, прежде чем пойти против царя и народа (1825–1881) и, наконец, с народом против царя (1905–1917). В пышных дворцах Екатерины, в Царском Селе поэты встречаются с орлами-завоевателями; две линии наследников Петровых еще не разошлись. Лавр венчает меч, Державин поет Потемкина, и все на коленях перед Фелицей. Никакой фимиам не претит, как не кажется льстивым и в наши дни в России дифирамб пролетарской музе. Гармония между властью и культурой, как во дни Августа и Короля-Солнца[19], ничем не нарушается. Интеллигенция, оторванная от народа и его прошлого, не порвала связей со своим классом и с царем (царицей). Здесь ее почва, суррогат почвенности; только через самодержавие она связывается с историческим потоком русской жизни.

Арбат

Действие второе

Между Царским Селом и Арбатскими переулками, новой резиденцией русской интеллигентской мысли, маленькая интермедия на Сенатской площади — 14 декабря 1825 г., почти

незаметное в политической истории государства Российского, неизгладимая веха в истории русской интеллигенции. Здесь совершается ее отрыв от самодержавия, отныне и навсегда она покидает царские дворцы.

В оценке этого тяжелого для обеих сторон разрыва нельзя забывать, что интеллигенция начала XIX века осталась верной себе и традиции Петра. Не она первая изменяет монархии, монархия изменяет своей просветительной миссии. Перепуг Екатерины, Шешковский[20], гибель Радищева и Новикова — в этом русская интеллигенция неповинна. Она с ужасом встретила восстание крестьянства при Пугачеве и безропотно смотрела на его подавление. Отвечать ей пришлось за французских якобинцев да за дурную совесть Екатерины. Интеллигенция простила ей все и в светлые дни Александра боготворила ее имя. С Александром интеллигенция всходит на трон, уже подлинна, чистая интеллигенция, без доспехов Марса, в оливковом венке. Этот кумир, обожаемый, как ни один из венценосцев после другого Великого Александра, — заключит, над трупом своего отца, безмолвный договор с молодой Россией: смысл его был в хартии вольностей, обеспечивавших дворянство, только что перенесшее режим Павла. Этому договору Александр изменил, и всю жизнь сохранял сознание своей измены. Потому и не мог карать декабристов, что видел в них сообщников своей молодости. Не личный страх определил измену Александра — за корону, за власть, — но все же страх: страх перед свободой, неверие в человека, неверие в свой народ. В реакции он остался таким же оторванным от национальной и религиозной жизни народа, каким был во дни свободолюбивых иллюзий. Отметим: русская монархия изменяет Западу не потому, что возвращается к Руси, а потому, что не верит больше в свое призвание. Отныне и до конца, на целое столетие, ее история есть сплошная реакция, прерываемая несколькими годами половинчатых, неискренних реформ. Смысл этой реакции — не плодотворный возврат к забытым стихиям народной жизни, а топтание на месте, торможение, «замораживание» России, по слову Победоносцева. Целое столетие безверия, уныния страха: предчувствие гибели. В самые тихие «бытовые» годы Николая I, Александра III, все усилия и весь строй государства ориентированы на оборону от призрака, от тени Банко[21].

Пять виселиц декабристов – это «кормчие звезды» Николая I, пять виселиц первомартовцев освещают дорогу Александра III. Русская монархия раскрывает в этом природу своей императорской идеи: «не царство, а абсолютизм». Ключ к ней на Западе, как и ключ к идеологиям русской интеллигенции. Революция во Франции убила абсолютизм просвещенный, и реставрация могла на несколько десятилетий оживить абсолютизм охранительный. Русский абсолютизм повторил симпатически этот излом, не имея своей революции, и этим самым создал карающий призрак революции.

Декабристы были людьми XVIII века по всем своим политическим идеям, по своему социальному оптимизму, как и по форме военного заговора, в которую вылилась их революция. Целая пропасть отделяет их от будущих революционеров: они завершители старого века, не зачинатели нового. Вдумываясь в своеобразие их портретов в галерее русской революции, видишь, до чего они, по сравнению с будущим, еще почвенны. Как интеллигенция XVIII века, они тесно связаны со своим классом и с государством. Они живут полной жизнью: культурной, служебной, светской. Они гораздо почвеннее интеллигентов типа Радищева и Новикова, потому что, прежде всего офицеры русской армии, люди службы и дела, нередко герои, обвеянные пороховым дымом 12 года. Их либерализм, как никогда впоследствии, питается национальной идеей. В их лице сливаются две линии птенцов гнезда Петрова: воинов и просветителей. На них в последний раз в истории почил дух Петра.

Неудача их движения невольно преломляется в наших глазах его утопичностью. Это обман зрения. Ничто не доказывает, что либеральная дворянская власть была большей утопией для России, чем власть реакционно-дворянская. Не нам решать этот вопрос. Против обычного – и в революционных кругах – понимания говорит весь опыт восемнадцатого века.

Крушение западнических идеалов заставляет монархию Николая I ощупью искать исторической почвы. Немецко-бюрократическая по своей природе, власть впервые чеканит формулу реакционного народничества: «православие, самодержавие и народность». Но дух, который вкладывается в эту формулу, менее всего народен. Православие в виде отмеренного ком-

промисса между католичеством и протестантством, в полном неведении мистической традиции восточного христианства; самодержавие, понятое, как европейский абсолютизм, народность, как этнография, как московские вариации в холодном классицизме Тена[22], переживание Хераскова в Кукольнике: не вполне обрусевший немец на русской государственной службе, имя которому легион, именно так только и мог понимать Россию и ее национальную традицию.

Это был первый опыт реакционного народничества. С тех пор мы пережили еще русский стиль Александра III и православную романтику Николая II. Нельзя отрицать, что к XX веку познание России делает успехи, но вместе с тем глубокое падение культурного уровня дворца, спускающегося ниже помещичьего дома средней руки, делает невозможным возрождение национального стиля монархии. Она теряет всякое влияние на русское национальное творчество.

Однако нельзя забывать, что именно в Николаевские годы в поместном и служилом дворянстве, как раз накануне его социального крушения, складывается, до известной степени, национальный быт. Уродливый галлицизм преодолевается со времени Отечественной войны, и дворянство ближе подходит к быту, языку, традициям крестьянства. Отсюда возможность подлинно национальной дворянской литературы, отсюда почвенность Аксакова, Лескова, Мельникова, Толстого... О, конечно, это почвенность относительная. Исключая Лескова, сознательная национальная традиция не восходит к допетровской Руси; но допетровский быт, в котором еще живет народ, делается предметом пристального и любовного изучения. Иногда, кажется, что барин и мужик снова начинают понимать друг друга. Но это самообман, Если барин может понять своего раба (Тургенев, Толстой), то раб ничего не понимает в быту и в миру господ. Да и барское понимание ограничено: видят быт, видят психологию, но того, что за бытом и психологией — тысячелетнюю традицию, религиозный мир крестьянства — «христианства» — еще не чувствуют.

Но не забудем — и это основной, глубокий фон, на котором развертывается новая русская история — что существует церковь, прочнее монархии и прочнее дворянской культуры, церковь, связывающая в живом опыте молитвенного подвига

десять столетий в одно, питающая народную стихию, поддерживающая холодно-покровительственное к ней государство, — и что церковь именно в XIX веке обретает свой язык, начинает формулировать догмат и строй православия.

И вот, среди этой общей тяги к почвенности, к возвращению на родину, зарождается русская интеллигенция новой формации, предельно беспочвенная, отрешенная от действительности и зажигающая в катакомбах «кружков» свою неугасимую лампаду. Она просто не заметила св(ятого) Серафима, она не принимает православия постных щей и «квасного» патриотизма. Ее историческая память, как и память царя, подавлена кровью мучеников: Радищевых, Рылеевых. Характерен самый уход из бюрократического Петербурга в опальную Москву, где в барских особняках Поварской и Арбата, вслед за фрондирующими вельможами XVIII века, появляются новые добровольные изгнанники: юные, даровитые, полные духовного горения, — но почти все обескровленные. С пламенностью религиозной веры, какой мы не видим у просветителей старого времени, в которой улавливаются отражения религиозной реакции Запада, юные философы утверждаются на Шеллинге, на Гегеле, как на камне вселенской церкви; диалектически выводят из «идеи» весь мир данного и должного, «рефлектируют», созерцают, разлагают, — и все для того, чтобы, в конечном счете, связать себя новым моральным постулатом: найти внутренний подвиг, дать обеты, навсегда преодолевающие мир пошлой действительности. С этим миром интеллигенцию 30-х и 40-х годов связывает еще одна не порванная нить: культура класса, дворянский быт, в котором она живет, еще не рефлектируя над ним, ибо он сливается для нее, как и все конкретное, в голом понятии действительности. Идейность этих десятилетий не могла уже быть превзойдена: это эссенция абстрактной веры. Но на пути беспочвенности предстоял еще один тягчайший подвиг.

Каковы смысл и ценность этого идейного отшельничества? Когда власть отрекается от своей культурной миссии, интеллигенция возжигает очаг чистой мысли. Именно в эти годы она осваивает самые глубокие и сложные явления европейской культуры; место поверхностного «просвещения» прошлого века занимает немецкая философия и гуманистическая наука. Этим

заканчивается европеизация России, начавшаяся с париков и бритых бород и завоевывающая теперь последние твердыни разума. Здесь, в 30-е и 40-е годы, рождается русская наука – прежде всего историческая и филологическая, – которая к концу века импонирует и Западу. Только здесь дано культурное завершение дела Петра, и вместе с тем достигнут предел законной европеизации. Дальнейшее западничество русской интеллигентской мысли будет бесплодным и косным твержением задов.

От Шеллинга и Германии к России и православию – таков «царский путь» русской мысли. Если он оказался узкой заросшей тропинкой, виной был политический вывих русской жизни. Бурное разложение дворянской России требовало творческого руководительства власти. Монархия, поглощенная идеей самосохранения, становится тормозом, и политически активные силы, которые некогда окружали Петра, теперь готовятся к борьбе с династией. А в этой борьбе славянофилы не вожди, и не попутчики. Их мир действительности, по которому они тоскуют, – в романтическом прошлом, в Руси небывалой; от России реальной их отделяет анархическое неприятие государства. В этом их право на место в истории русской интеллигенции. Но поскольку они находят или осмысливают для себя Церковь, они приобретают, в свернутом состоянии, всю Россию, прошлую и настоящую, – ту, которая уже уходит, но не ту, что рождается в грозе и буре. Утверждаясь на ней, они уходят от русской интеллигенции, которая, однако, любовно хранит память о них, почитая своими, за общие радения и в катакомбах, за отрешенность идейного подвига, хотя он и выводит их из подземелий на бытовую русскую почву.

Екатерининский канал
Действие третье

Вполне мыслимо было бы выводить родословную семидесятников непосредственно от людей сороковых годов: представить Белинского и Герцена спускающимися в народ и концентрирующими в социализме свою политическую веру. Но русская жизнь смеется над эволюцией и обрубает ее иной раз только для того,

чтобы снова завязать порванную нить. Таким издевательством истории было вторжение шестидесятников.

Всё, что имели сказать поповичи, было, в сущности, уже сказано дворянской интеллигенцией. Поколение отрешенных гегельянцев сделалось родоначальником русского либерализма и даже западнического консерватизма (Чичерин, Катков), не самые яркие его представители кончали свой век с евангелием материализма и социализма. Оно послушно повторило процесс разложения левого гегельянства в антропологии Фейербаха[23] и католического романтизма в сенсуализме утопистов[24]. Этот перелом падает на 30-е годы, и еще не изучен во всех подробностях. По-видимому, Герцену принадлежит активная роль соблазнителя. Во второй половине 30-х годов он уже покончил с философским идеализмом, проповедует физиологию и обращает в свою веру Белинского и Бакунина. Разрыв с Грановским[25], который не хочет отказаться от бессмертия души, — но дело Герцена выиграно. Попав на Запад в 1847 году, он переживает революцию 48 года в качестве законченного и страстного социалиста французской школы.

Но дворянство социально разлагается, — оно не в силах пережить «эмансипации» и теряет культурную гегемонию. Разночинцы вытесняют его с командующих высот, но принимают часть его духовного наследства. По самой природе своей, они должны были поддержать интеллигентскую, а не почвенную мысль, традицию западничества, а не славянофильства. Сами они были воплощенным отрывом от почвы, отщепенцами той народной (духовной, купеческой, крестьянской) Руси, которая живет еще в допетровском сознании. Тяжело и круто порвав со «страной отцов», они, в качестве плебеев, презирают и дворянскую культуру, оставшись вне всякой классовой и национальной почвы, уносимые течением европейского «прогресса». Идее западников они сообщили грубость мужицкого слова, донельзя упростили все, и одним фактом этого упрощения снизили уровень русской культуры совершенно так, как снизила его революция 1917 года. В рабоче-крестьянской молодежи наших дней мы вправе видеть тот же психологический тип, что в разночинцах 60-х годов, с соответствующей поправкой на уровень. Недаром старые большевики воспитывались на Писареве, который к началу XX века переживает в революционных кругах настоящее воскресение.

Старая традиция и старый уровень русской культуры не гибнут с этим нашествием варваров. Пережив тяжелые для них 60-е годы, они продолжают расти и крепнуть преимущественно в почвенных, «реакционных» направлениях русской мысли. Вместе с тем линии русской интеллигенции и русской куль- туры все более расходятся. К XX веку это уже две породы людей, которые перестают понимать друг друга. Но их духовная значительность и культурный уровень обратно пропорциональны исторической действенности. Нужно ли повторять, что здесь мы занимаемся только «интеллигенцией»?

Отрыв шестидесятников от почвы настолько резок, что перед их отрицанием отходит на задний план идейность, и на сцену на короткий момент выступает чистый «нигилист». То, что литературно его представляет дворянин Писарев — безупречный джентльмен — может быть понятно только в свете семидесятского народничества. Интеллигентные дворяне отныне увлекаются потоком разночинцев, а не обратно, как было хотя бы с Белинским в 40-х годах.

По-видимому, нигилизм 60-х жизненно в достаточной мере отвратителен. В беспорядочной жизни коммун, в цинизме личных отношений, в утверждении голого эгоизма и антисоциальности (ибо нигилизм антисоциален), как и в необычайно жалком, оголенном мышлении — чудится какая-то бесовская гримаса: предел падения русской души. По крайней мере, русские художники всех направлений, от Тургенева до Лескова, от Гончарова до Достоевского, содрогнулись перед нигилистом, Толстой прошел мимо него только потому, что не нашел в своей палитре подходящих красок: он не умел смеяться и не любил малевать черта.

Нетрудно показать — и много раз показана — отрицательная связь, существующая между духом русского православия и нигилизмом. Отсутствие мира гуманистических ценностей срединного морального царства, делает богоотступника уже не человеком. Неудивительно, что нигилистическая проказа идет, прежде всего, из семинарий. Недавно мы познакомились и с патриархом этих взбесившихся бурсаков, развращавшим еще в 40-е годы юного Фета: с жутким Иринархом Введенским[26]. Но, конечно, демоны шестидесятников не одни «мелкие бесы» разврата. Базаров не выдумка и Рахме-

тов тоже. Презрение к людям – и готовность отдать за них жизнь; маска цинизма – и целомудренная холодность; холод в сердце, вызов к Богу, гордость непомерная – сродни Ивану Карамазову; упоение своим разумом и волей – разумом без взлета, волей без любви; мрачность, замораживающая истоки жизни – таково это новое воплощение Печорина, новая демонофания, в которую нам не мешает вглядываться пристальнее: в ней ключ к бескорыстному героическому большевизму «старой гвардии».

В анархизме 60-х годов еще нет политической концентрации воли. Поскольку он отрицает царизм, он становится родоначальником русской революции. И в историю ее он вписывает самую мрачную страницу. «Бесы» Достоевского родились именно из опыта 60-х годов: по отношению к 70-м они являются несправедливой ложью. 60-е годы: это интернационал Бакунина, гимны топору, прокламации, требующие 3.000.000 голов, идеализация Разиновщины и Пугачевщины, ужасное, дегенеративное лицо Каракозова, зловещий Нечаев, у которого Ленин – бессознательно, быть может, – учится организационному и тактическому имморализму.

Это второе по времени освобождение «бесов», скованных веригами православия. Всякий раз взрыв связан с отрывом от православной почвы новых слоев: дворянства с Петром, разночинцев с Чернышевским, крестьянства с Лениным. И вдруг этот бесовский маскарад, без всяких видимых оснований, обрывается с началом нового десятилетия. 1870 год – год исхода в народ. Неожиданный, изумительный подвиг, аскетизмом своим возвращающий нас в Фиваиду[27], или, по меньшей мере, в монтанистскую Фригию[28], совершается теми тысячами русских юношей и девушек, которые воспитаны на Писареве и Чернышевском, на Бокле и Бюхнере[29], иные побывали в коммунах, и по основам мировоззрения мало чем отличаются от нигилистов. Вот уж подлинно: чистым все чисто. Но откуда же взялись девственники и мученики в этом аду, от которого они даже не отрекаются?

И здесь доля вины за эту апорию[30] падает на схематичность нашего изложения: нам пришлось многое упростить, выпустить связующие нити, идущие от 40-х годов к 70-м; не нашлось места Добролюбову, человеку типично переходного времени (50-е го-

ды), обойдены народолюбивые тенденции «Современника», гражданская муза Некрасова. Все это почки 70-х годов в век Базарова. Да и Чернышевский не то же, что Писарев, — хотя, впрочем, менее всего семидесятник.

Но как ни раздумывай в поисках корней народничества, оно необъяснимо до конца, как всякое религиозное движение: это взрыв долго копившийся, сжатой под сильным давлением религиозной энергии. Почти незаметной для глаза в латентном состоянии. Ее можно угадывать в неистовстве Белинского, в тоске Добролюбова, в идеологическом аскетизме 40-х годов. И все же: перед нами стихийное безумие религиозного голода, не утоленного целые века.

Идейный багаж юных подвижников невыразимо скуден: отправляясь в пустыню, они берут с собой, вместо Евангелия, «Исторические письма» Лаврова[31]; так и спят на них, положив под изголовье. За это Евангелие и идут на смерть, как некогда шли люди за сугубое аллилуйя[32]. Святых нельзя спрашивать о предмете их веры: это дело богословов. Но читая их изумительное житие, подвиг отречения от всех земных радостей, терпения бесконечного, любви всепрощающей — к народу, предающему их, — нельзя не воскликнуть: да, святые, только безумец может отрицать это! Никто из врагов не мог найти ни пятнышка на их мученических ризах.

За Лавровым, за Боклем явно стоит образ иного Учителя, зовущего на жертвенную смерть. Если от мира подпольных социалистов обратиться к искусству 70-х годов, то мы поразимся, как в гражданской поэзии, в живописи передвижников — всюду возносится, сорванная с киота, икона Христа: Крамской, Поленов, Ге, Некрасов, К. Р., Надсон, не устают ловить своей слабой кистью, лепечущими устами святые черты. Этот бледный Христос, слишком очеловеченный, слишком нежный, может раздражать людей консервативной церковной традиции. Но еще большой вопрос, чей Христос ближе к Подлиннику.

В одном своем автобиографическом произведении Михайловский вспоминает о сильном впечатлении, какое на него, юношу, произвела картина Семирадского: «Суд над христианами при Нероне». Характерно, что он, не колеблясь, почувствовал: христиане — это мы, а наших гонителей, жандармов, прокуроров, надо искать среди язычников.

Атеисты-народники отзываются о Христе всегда с величайшим уважением. Они проникнуты сознанием, что социализм обосновывается христианской этикой.

Д. С. Мережковский с большой убедительностью вскрывал христианские черты в творчестве Некрасова и Глеба Успенского. Их можно восстанавливать по скудным библиографическим фрагментам, какие нам остались, и для многих революционеров той эпохи, – конечно, не для всех. Ни в ком, быть может, они не поражают так, как в Александре Дмитриевиче Михайлове[33], великом организаторе «Народной Воли». Тот, кто читал его удивительное письмо к родителям после смертного приговора, скромное и благородное, трепещущее любовью и радостным ожиданием казни, тот не забудет имени Христа, завершающего его, завершающего всю жизнь человека. Этот дворянский сын, такой нежный, преданный сын (террорист урывает дни для свидания со стариками), юный красавец с холеной русой бородой, впоследствии неумолимый конспиратор, «дворник», кого любили и боялись все в партии, – проходил свою народническую Фиваиду на Волге, в старообрядческом селе. Конечно, нелепые идеи о потенциальной революционности раскола привели его сюда. Он живет около года в крестьянской избе среди верующих людей, подражая им во всем, часами простаивая на молитве, с лестовкой в руках, отбивая поклоны... Об успехах, даже о попытках пропаганды с его стороны мы ничего не слышим; но в Саратове он признается товарищам, что находит особое удовлетворение в этой жизни. Что же, это удовольствие актера, хорошо вошедшего в роль? Нелепое предположение для Михайлова. Пусть, почти наверное, Михайлов не был христианином, тем более церковным – он должен был находить в душе отклик этому православному быту, заражаться чужой верой, – и, во всяком случае, чтить ее.

Религиозный ключ к народникам и народовольцам дает не только имя Христа, но и особое отношение к мученикам раскола. Когда в Шлиссельбурге другая праведница, более сурового склада, Вера Николаевна Фигнер[34], получила возможность читать книги, она вспоминает, что ничто так не потрясало ее в русской истории, как образы боярыни Морозовой и протопопа Аввакума. Через 200 лет мученикам двуперстия откликаются мученики социализма. Это дает право понять природу

нового движения, как христианской секты, сродной тем, что возникли на почве раскола, бегунам, беспоповцам, взыскующим града, с эсхатологической устремленностью, с жаждой огненной смерти.

Движение, в идее утверждающее крайнее западничество, разоблачает себя, как русская религиозная секта. Да, это уже не борьба за дело Петрово... Аввакум — против Петра, воскреснув, расшатывает его империю. Каким тонким оказался покров европейской культуры на русском теле! Ведь это уже не вековая дворянская школа. Разночинство берет немецкое «последнее слово» на медный пятак. Его хватает ровно настолько, чтобы опустошить русские мозги, но оно бессильно перевоспитать «натуру». Запад дает, как некогда «жидовство»[35], новые символы и догматы. Но идолам молятся, как иконам, по-православному.

И вдруг — с 1879 года — бродячие апостолы становятся политическими убийцами. Они объясняют это сами своим политическим опытом, поумнением. Историку новое безумие может показаться горше первого. Но объяснение правильно: это срыв эсхатологизма. Царствие Божие, или царство социализма, не наступило, хотя прошло уже 9 лет. Надо вступить в единоборство с самим князем тьмы и одолеть его. Помните у Гаршина[36], красный цветок, в котором для безумного сосредоточилось мировое зло? Как нынешние апокалиптики видят в большевизме воплощенного антихриста, так народовольцы увидели его в царе.

Эти страшные годы борьбы не прошли для них бесследно, не могли не запятнать их голубиной чистоты. Партия террористов уже со всячинкой. Среди нее уже работают провокаторы. Один из предателей после 1 марта всходит вместе с героями на эшафот. Не гнушаются ложью, и принимают сотрудников из III отделения. Дисциплина, моральные требованиям очень высоки: но ищут доблести солдата, а не христианских добродетелей. Вероятно, многие сорвались и погибли в этом бесчеловечном деле. Но другие донесли до эшафота или сохранили на четверть века в каменных мешках Шлиссельбурга сердце полное веры и любви. Митрополит Антоний[37] видел их и благословил в 1905 году.

Но кровь не прощает. Мученики, становясь палачами, обречены на гибель. Поколение, вынесшее, как свой цвет, как чистей-

шую жертву, — цареубийц, должно погибнуть и без преследований правительства. Отметим для многих, оставшихся в живых, религиозный исход. В 70-е годы «маликовцы» — Н. В. Чайковский, Фрей[38]... В 80-е годы — толстовцы. Другие — «ренегаты», среди них загадочный Лев Тихомиров[39], редактор «Народной воли», кончают православием.

Таврический дворец
Действие четвертое

Люди 40-х годов и народники 70-х представляют крайние вершины русского интеллигентского сознания. Дальше начинается распад этого социологического типа, идущий по двум линиям: понижения идейности, возрастания почвенности. Русская интеллигенция агонизирует долго и бурно: она истекает кровью и настоящей, не умозрительной уже, народной революции. Интеллигенция принадлежит к тем социальным образованиям, для которых успех губителен; они до конца и без остатка растворяются в совершенном деле. Дело интеллигенции — европеизация России, заостренная, со второй половины XIX века, в революции. Победы революции наносят поэтому интеллигенции тяжкие раны. Вот даты их: 1 марта 1881 г., 17 октября 1905 г., 25 октября 1917 г. Из них уже первая смертельна. На 1 марта, если не по времени, то по существу, русская мысль (не интеллигентская, а русская), ответила явлением Толстого и Достоевского. По разному, но с одинаковой силой, они отрицают западнический идеал интеллигенции и делают возможным строительство русской культуры на древней, допетровской почве. Интеллигенция была смущена, но не смогла ответить отлучением. Она приняла в себя сильно действующий, ходя и медленный яд, который через четверть века начал видимо разлагать ее сознание. Но количественно, в культурной работе России интеллигенция преобладает — по крайней мере, до первой русской революции.

Она не может умереть, потому что дело, которое она себе поставила, сначала, как апокалиптический идеал, чем дальше, тем больше становится русским государственным делом. Дворянская Россия с 1861 года безостановочно разлагается. Само-

державие не в силах оторваться от дворянской почвы и гибнет вместе с ней. Замороженная на 20 лет Победоносцевым Россия явно гинет под снегом (Чехов). Интеллигенция права в своем ощущении гнилости 80-90 годов, хотя духовно, в глубине национального сознания, эти годы, как часто годы реакции, были, быть может, самыми плодоносными в новой русской истории. Но общественное тело явно требует хирурга. Революция, убитая Достоевским в идее, оправдывается уже политической необходимостью. Отсюда воскресение революционного идеала и движения в конце 90-х годов.

Жизнь интеллигенции этих десятилетий, расплющенной между молотом монархии и наковальней народа, ужасна. Она смыкает свои бездейственные ряды в подобие церкви, построенной на крови мучеников. Целое поколение живет в тени, отбрасываемой Шлиссельбургской крепостью. Оно подавлено идеей мученической смерти: не борьбы, не подвига, не победы, а именно смерти.

«О, зачем не лежит твой истерзанный труп
Рядом с нами, погибшими братьями?»

терзает себя Якубович[40], поэт-каторжник, идейный наследник Народной Воли.

В сущности, настоящим гимном русской революции была не бездарная Лавровская марсельеза, а похоронный марш:

«Вы жертвою пали в борьбе роковой.
В любви беззаветной к народу...»

И даже в новом революционном приливе 1900 годов демонстрации студенческой молодежи чаще всего связаны с похоронами: Шелгунова, Михайловского, Бунакова, кн. С. Н. Трубецкого[41]... И как настоящие политические демонстрации, первомайские и другие, они всегда безоружны, их смысл всегда в избиении — нагайками, шашками — беззащитных, несопротивляющихся людей. Это всегда жертва, и не бескровная; единственная, но глубокая политическая идея ее: из крови мучеников восстанут новые борцы.

Новых идей до появления на сцену марксизма не поступает; их боятся, как ереси. Весь смысл этой секты в хранении чистоты и «заветов». Кодекс общественной этики вырабатывает

мелочную систему запретительных норм, необходимых, чтобы сохранить дистанцию перед врагом, с которым нет сил бороться. Враг этот откровенно – русское государство и его власть. Умственный консерватизм навсегда остается главным признаком идейно-чистой, пассивно-стойкой русской интеллигенции в ее основном, либерально-народническом русле.

Для России и эта формация людей не бесплодна. Вытесненные из политической борьбы, они уходят в будничную культурную работу. Это прекрасные статистики, строители шоссейных дорог, школ и больниц. Вся земская Россия создана ими. Ими, главным образом, держится общественная организация, запускаемая обленившейся, упадочной бюрократией. В гуще жизненной работы они понемногу выигрывают в почвенности, теряя в «идейности». Однако, остаются до конца, до войны 1914 года, в лице самых патриархальных и почтенных своих старцев, безбожниками и анархистами. Они не подчеркивают этого догмата, но он является главным членом их «Верую». Душа этой религии, впрочем, не в догмате: она в жертве, которая составляет неотъемлемую основу народнического мировоззрения.

Революционная лава, остывая в земском, трудовом народничестве, принимает облик демократического либерализма. Социализм, если не линяет до утопии, то отодвигается в туманное будущее. Семидесятники ненавидели либерализм, который, ответвившись от идейного ствола 40-х годов и окрыленный, было, коротким десятилетием реформ, питается всего больше модной англоманией. Остывшие народники конца века могли уже подать руку конституционалистам английской школы. Такова формула будущей партии «Народной Свободы». Но либерализм не создает ни одной новой идеи; он несет вместе с народничеством вахту у знамени «хранимых заветов».

Появление марксизма в 90-х годах было настоящей бурей в стоячих водах Оно имело освежающее, озонирующее значение. В марксизме недаром получают крещение все новые направления – даже консервативные – русской политической мысли. Это тоже импорт, разумеется, – в большей мере, чем русское народничество, имеющее старую, русскую традицию. Но в научных основах (все-таки научных!) русского марксизма были моменты здорового реализма, помогшие связать интеллигентскую мысль с реальными силами страны.

Россия, под победоносцевскими льдами, социально переродилась. Новые классы – рабочие, промышленники, – приобщаясь к «просвещению», начинают реальную, а не утопическую классовую борьбу. Плеханов оказался пророком: рабочий был той точкой опоры, куда должен быть приложен революционный рычаг. Пролетарий, оторванный от народной (т. е. крестьянской) почвы, сам сделался почвой, на которую мог осесть революционный скиталец. русская социал-демократия, несомненно, самое почвенное из русских революционных движений. В нем, практически, профессионалы революции, путем радикального упрощения своего интеллигентского сознания, сливались с верхушкой «сознательных пролетариев», образуя не новую интеллигенцию, а кадры революционных деятелей. В этом свете понятен особый пафос классовой идеи в России, и особая ненависть к интеллигенции в марксистском лагере. Для него «классовый» означало «почвенный», «интеллигенция» – мир старой, отрешенной кружковщины XIX века.

Конечно, и в марксизме, особенно русском, живет, хотя и темна, религиозная идея: по своей структуре революционный (не реформистский) марксизм является иудео-христианской апокалиптической сектой. Отсюда он сделался в России не только рассадником политических буржуазных идеологий (Струве)[42], но и богословских течений. В отличие от народничества, которое, по своей отрешенности, могло развиваться только в сектантство, марксизм в социально-классовом сознании своем и догматизме системы таил потенции православия: они были вскрыты вышедшими из него вождями новой богословской школы.

Молодое народничество социалистов-революционеров идейно ничего не приносит в сокровищницу заветов, хотя оказывается более чутким к веяниям культуры. Оно воскрешает в политической борьбе опыт Народной Воли, более грозный и действенный на фоне растущего движения масс. Террор дал нескольких героев с чертами христианского мученичества, но морально разложился еще скорее народовольства. Революция была уже делом, а не жертвоприношением. И потому авантюризм и провокация необычайно быстро убили жертвенную природу террора: Азеф и Савинков – Каляева и Балмашева[43]. Но народничество уже нашло путь к деревне, возделанной за

несколько десятилетий земским плугом; к 1905 году «смычка» интеллигенции с народом была уже совершившимся фактом.

Нельзя обойти молчанием еще одной силы, которая в эту эпоху вливалась в русскую интеллигенцию, усиливая ее денационализированную природу и энергию революционного напора. Эта сила – еврейство. Освобожденное духовно с 80-х годов из черты оседлости силой европейского «просвещения», оказавшись на грани иудаистической и христианской культуры, еврейство, подобно русской интеллигенции Петровской эпохи, максимально беспочвенно, интернационально по сознанию и необычайно активно, под давлением тысячелетнего пресса. Для него русская революция есть дело всеобщего освобождения. Его ненависть к царской и православной России не смягчается никакими бытовыми традициями. Еврейство сразу же занимает в русской революции руководящее место. Идейно оно не вносит в нее ничего, хотя естественно тяготеет к интернационально-еврейскому марксизму. При оценке русской революции его можно было бы сбросить со счетов, но на моральный облик русского революционера оно наложило резкий и темный отпечаток.

К 1905 году все угнетенные народности царской России шлют в революцию свою молодежь, сообщая ей «имперский» характер

Революция 1905 году была уже народным, хотя и не очень глубоким, взрывом. И в удаче и в неудаче своей она оказалась гибельной для интеллигенции. Разгром революционной армии Столыпиным вызвал в ее рядах глубокую деморализацию. Она была уже не та, что в восьмидесятые годы: не пройдя аскетической школы, новое поколение переживало революцию не жертвенно, а стихийно. Оно отдавалось священному безумию, в котором испепелило себя. Дионисизм вырождался в эротическое помешательство. Крушение революции утопило тысячи революционеров в разврате. От Базарова к Санину[44] вел тонкий мост, по которому прошло почти все новое поколение марксистов. Лучшие впитывались творящейся русской культурой, слабые опускались, чтобы всплыть вместе с накипью русского дна в октябре 1917 года.

Я сказал, что интеллигенцию разлагала ее удача. После 17 октября 1905 года перед ней уже не стояло мрачной твердыни

самодержавия. Старый режим треснул, но вместе с ним и интегральная идея освобождения. За что бороться: за ответственное министерство? за всеобщее избирательное право? За эти вещи не умирают. Государственная Дума пародировала парламентаризм и отбивала, морально и эстетически, вкус к политике. И царская и оппозиционная Россия тонула в грязи коррупции и пошлости. Это была смерть политического идеализма.

И в те же самые годы мощно росла буржуазная Россия, строилась, развивала хозяйственные силы и вовлекала интеллигенцию в рациональное и европейское, и в то же время национальное и почвенное дело строительства новой России. Буржуазия крепла и давала кров и приют мощной русской культуре. Самое главное, быть может: лучшие силы интеллигентского общества были впитаны православным возрождением, которое подготовлялось и в школе эстетического символизма и в школе революционной жертвенности.

За восемь лет, протекших между 1906 годом и 1914 годом, интеллигенция растаяла почти бесследно. Ее кумиры, ее журналы были отодвинуты в самый задний угол литературы и отданы на всеобщее посмешище. Сама она, не имея сил на отлучение, на ритуальную чистоту, раскрывает свои двери для всякого, кто снисходительно соглашается сесть за один стол с ней временным гостем. В ее рядах уже преобладают старики. Молодежь схлынула, вербующая сила ее идей ничтожна.

И, однако, изжито ли старое противоположение: «интеллигенция и народ»? Изменяя революции, интеллигенция забыла о народе. Что там?

Из столыпинской деревни доносится голос хулигана, но она уже шлет в город своих поэтов. В ней совершаются какие-то сдвиги, с которыми былая интеллигенция уже утратила связь. Тогда-то раздался голос часового на башне: Блок поднял брошенную тему: «интеллигенция и народ», и указал на пропасть, все еще зияющую. Пророчил гибель и тогда уже звал: «Слушайте революцию!» А из низов, из темной черносотенной глубины ему отзывался нутряной злобой крестьянский голос: Карпов, «Пламя»[45].

Война заглушила все голоса. В ней остатки интеллигенции утонули, принеся себя в жертву России, и в этой жертве утопили остатки революционной совести.

Кремль

Действие пятое

Что такое народ и что такое большевики 1917 года, по отношению к интересующей вас проблеме интеллигенции? Легче и проще ответить на второй вопрос.

Есть взгляд, который делает большевизм самым последовательным выражением русской интеллигенции. Нет ничего более ошибочного. В большевизме, правда, доживает множество отдельных элементов русского радикального сознания, – что облегчает темному слою «работников просвещения» сотрудничество с ним. Но самая природа большевизма максимально противоположна русской интеллигенции: большевизм есть преодоление интеллигенции на путях революции.

Преодоление интеллигенции может совершаться и совершается многими путями. Если не говорить об органической национальной идее, которая в корне меняет тип «идейности», то почвой для оседания кочевой интеллигенции может быть всякое подлинное «дело». Для многих такой почвой была наука. Люди сороковых годов – Буслаевы, Соловьевы – находили свою почву в исторической и филологической науке, нигилисты 60-х годов – Сеченовы, Мечниковы – в естествознании. Наука несет с собой традицию, всечеловеческую связь, – пусть не национальную, но все же историческую почву. Личность включается в цепь поколений, в определенном звене ее, ее дело определяется уже не ею самой, а коллективным разумом. Но и всякое профессиональное дело, взятое как призвание, с чувством личной ответственности, выводит из кочевого быта. Врач, инженер, поскольку они преданы своему делу, уже не интеллигенты, или остаются интеллигентами в каком-то верхнем, безответственном плане сознания: на чердаке, куда сваливают всякую рухлядь. Деловитость и интеллигентность несовместимы.

Большевики – профессионалы революции, которые всегда смотрели на нее, как на «дело», как смотрят на свое дело капиталистический купец и дипломат, вне всякого морального отношения к нему, все подчиняя успеху. Их почвой была созданная Лениным железная партия. Почва не Бог весть какая широкая – было время, когда вся партия могла поместиться на одном диване, – но зато страшно вязкая. Она поглощала

человека без остатка, превращала его в гайку, винт, выбивала из него глаза, мозги, заполняя череп мозгом учителя, непомерно разросшегося, тысячерукого, но одноглазого. Создание этой партии, из такого дряблого материала, было одним из чудес русской жизни, свидетельством о каких-то огромных — пожалуй, тоже допетровских — социальных возможностях. Вся страстная, за столетие скопившаяся политическая ненависть была сконденсирована в один ударный механизм, бьющий часто слепо — вождь одноглазый, — но с нечеловеческой силой.

И все же эта машина была почти стерта в порошок Столыпинской каторгой и ссылкой, где получили свою последнюю шлифовку многие из нынешних государственных деятелей России. Было разрушено все, кроме традиции, кроме плана, чертежа (ведь, здесь единство механическое, а не органическое), материала злобы и несломленной воли вождя.

Остальное сделала народная стихия, питательный бульон, который с микробиологической быстротой размножил «палочки» большевизма в революционной России.

Но эта Россия, этот народ — как понять его? С одной стороны, революция, медленно, но верно просачивающаяся в самую толщу масс, привила ему (еще с 1905 года) основы интеллигентской веры... С другой, едва почувствовав себя хозяином жизни, народ принялся яростно истреблять интеллигенцию, наплевал на свободу и демократию, которые были ему предложены, и успокоился только в новом, едва ли не тяжелейшем рабстве, которое в России и поныне слывет под презрительно кличкой «свободы». В чем источник этого трагического недоразумения?

Я не пишу историю революции и не стану останавливаться на социальных основах классовой ненависти (ясно, что они восходят к неизжитому в России крепостному строю). Здесь меня интересует только народное сознание. К 1917 году народ в массе своей срывается с исторической почвы, теряет веру в Бога, в царя, теряет быт и нравственные устои. Интеллигенция может считать его своим — по недоразумению. Ее «идеи», т. е. положительное содержание ее евангелия, для народа пустой звук. Более того, предмет ненависти, как книга, шляпа (бей шляпу!), иностранная речь, как все, что разделяет подчеркивает классовое расстояние: все атрибуты барства. В 1917 году

народ максимально беспочвен, но и максимально безыдеен. Отсюда разинский разгул его стихии, особенно жестокий там, где он не сдерживается революционной диктатурой — в Сибирской партизанщине.

Революция пронеслась: в крови утолена классовая злоба, народ вернулся к земле, в труде и хозяйстве найдя свою почву. Но в его сознании, на месте тысячелетних основ жизни, образовалась пустота. У крестьянской молодежи, у активных слоев она быстро заполняется примитивным материалистическим «просвещением». Разумеется, эта старая интеллигентская идея (в сущности, идея 60-х годов, освеженная марксистским модерном) теперь лишена всякого нравственного пафоса. Но она прекрасно уживается с мощной жаждой жизни, наживы, наслаждений, которой проникнута современная Россия. Повсюду, в городе и в деревне, в высших слоях еврейского НЭПа, в разлагающемся коммунизме и в предприимчивой крестьянской молодежи царит один тот же дух: накопления, американизма, самодовольства. Гибель коммунизма, можно думать, не только не остановит, но еще более подвинет этот рост буржуазного сознания. Интеллигентские «идеи» находят свою настоящую (не псевдоморфную, религиозную) почву: в новом мещанстве.

Тем самым вековое противостояние интеллигенции и народа оканчивается: западничество становится народным, отрыв от национальной почвы — национальным фактом. Интеллигенция, уничтоженная революцией, не может возродиться, потеряв всякий смысл. Теперь это только категория работников умственного труда или верхушка образованного класса.

Полно, так ли?

Вся ли Россия проходит азбуку атеизма и американизма? Этому противоречит хотя бы всеми отмечаемый расцвет церкви и православного быта. Кто же в России ходит в церковь?

Уже сразу бросается в глаза — по крайней мере, в городе, — как много в храмах бывшей интеллигенции. И не только выбитых из жизни стариков, но и молодежи, активно строящей новую Россию. Знакомство с этой христианской молодежью сразу вскрывает в ней знакомые черты: да это все былые народники, вчерашние эсеры! Быть может, без прежней удали, с большей сдержанностью и строгостью, — но с тем же энтузиазмом. Воочию видишь: наконец-то поколения «святых, неверующих в

Бога» нашли своего Бога и вместе с Ним нашли себя. Вековой маскарад кончился. Интеллигенция влилась в основное русло великой русской культуры, уже начавшей свое оцерковление с конца XIX века.

Но, может быть, в этой точке рождается новая интеллигенция, с новым отрывом от народа, переменившаяся с ним ролями: народ отрывается от исторической почвы, интеллигенция хранит религиозное сознание? Да, это, правда, что отныне религиозное и национальное сознание России может строиться только в работе этой новой церковной интеллигенции: не на этнографических пережитках, а на идее-символе. Но, по самой природе церкви, она не может стать отрешенной. Если мы и видим сейчас среди новообращенных увлечение аскетической Фиваидой, слабость общественного и культурного сознания, то все это болезни старой интеллигентской души: новый вывих, который должен быть исцелен органической жизнью церковного тела. Церковь слишком связана с живой исторической плотью народа, с его историей и бытом. Она не может жить лишь отрешенным мистическим подвигом, и ничто не чуждо ей в такой степени, как романтика прошлого.

Да и, наверное, разумеется, что православие в народе умерло. Оно парализовано в массах, но живо в личностях. В церкви живут сейчас все классы русского общества. Только в ней в наши дни и можно встретить подлинно всенародное единение.

Две России стоят друг против друга. Социально они перемешаны обе; в обеих верхи и низы, темная масса и интеллигенция. Если хотите определить их, то следует, прежде всего, отбросить политические мерки. Россия живет сейчас с аполитическим сознанием. Никто не думает в ней о реставрации, мало кто думает о демократии. Что разделяет людей, так это два типа, два идеала жизни: меньшинство живет запросами духа, большинство — хозяйственными злобами дня. Меньшинство почти целиком сейчас в церкви. Большинство — в организациях правящей партии, но и в неорганизованных массах ее врагов. Россия православная — против России-Америки (тоже провидение Блока). Революция провела в народном сознании глубокую трещину, которая, вероятно, не зарастет и в ряде поколений. Эта трещина та самая, что прорубил Петр: только проходит она теперь иначе, не по классовым линиям, а сверху донизу

рассекает народное тело. Классовое образование интеллигенции отныне, в самом деле, невозможно.

Обе России национальны. Революция самим фактом своей победы и обороны от белых и европейских армий развила в себе мощное национальное чувство. Ему не хватает исторической перспективы, но сама революция, ставшая историей, дает эту недостающую традицию. Принимая в свои святцы декабристов, народовольцев, революционная Россия, отправляясь от них, приобщается и к дворянско-интеллигентской культуре. Это пока лишь задание, но оно будет выполнено. А за приятием дворянской культуры неизбежно ее преодоление. Народ пойдет путем интеллигенции – хотя бы опаздывая на столетие – через Толстого в церковь. Раз исцелен дух страны, он будет животворить и тело.

Церковная Россия живет традицией древней Руси. Ей трудно принять Петра, – особенно трудно теперь, когда ее не поддерживает созданная Петром государственность. Однако, ей это столь же необходимо, как революционной России – приобщиться к православной культуре. Лишь в этом слиянии залог подлинно национального творчества. Конечно, это слияние необычайно трудно и может ставиться лишь, как предельная задача. На пути к ней стоят различные проекты решений, различные «идеологии», которыми будет жить Россия XX века. Но думается, что одна черта должна резко отличать их от большинства идеологий дореволюционной России: они будут соединять в себе элементы древнерусской и новой, петровской культуры, в разных сочетаниях и разных стилях. По существу и правде, не может быть и спора о том, кому принадлежит гегемония. Но гегемон должен не забывать об изначальном ущербе, который сделал неизбежным многовековой раскол: не презирать золотых сосудов Египта и прекрасных хананеянок, уже готовых обрезать свои волосы.

На поле Куликовом

Настоящая работа задумана как опыт комментария к лирическому циклу Блока, носящему это имя, – комментария неполного, отнюдь не формального, а только тематического. Впрочем, тематический момент в творчества Блока бесспорно первенствует. Все оно может быть воспринято как движение нескольких основных символов (быть может, даже символа), притом перерастающих план искусства. Символы Блока коренятся в самой глубине его личности, своим развертыванием определяют его жизнь и даже – смерть. Они имеют для него трагическое значение.

Впрочем, не только для него. Некоторые из них имеют такое значение и для всех нас. Таков, прежде всего, символ России.

Национальное самосознание есть непрерывно раскрывающийся духовный акт, смысл которого, говоря словами В. Соловьева, есть постижение в судьбе и духе народа, того, «что Бог думает о нем в вечности». Мы всегда неполно и отрывочно созерцаем отдельные стороны этой таинственной личности. Самые устойчивые национальные характеристики приходится пересматривать, перестраивать, потому что мы имеем дело с подвижным объектом, с меняющимся образом. Самосознание народа непосредственно совпадает с его актуализацией. Новый подвиг, новая жертва – и новый грех – влекут за собой новую установку национального сознания. В этой опознающей работе участвуют, по следам исторического деятеля, проясняя его часто слепую интуицию, философ, историк и поэт. Но поэт и здесь нередко оказывается предвестником. Ему дано упреждать не только историческую мысль, но и самый исторический опыт.

Стало трюизмом утверждать, что поэт Блок был пророком революции, но все еще нельзя без волнения читать среди юношеских «Стихов о Прекрасной Даме»:

> Мой конец предначертанный близок,
> И война и пожар впереди.

Или:

> Увижу я, как будет погибать
> Вселенная, моя отчизна.

В его стихах была не только «роковая о гибели весть» — гибели мира старого. В них жило предчувствие и новой России: точнее, творящих ее стихий. Мы, пережившие революцию, имеем в ней огромный опыт для нового осознания России. Завершающаяся революция, конечно, выводит нас далеко из мира Блока, застигнутого и испепеленного пожаром. Но до осмысления всего нового опыта еще далеко. Лава извержения еще не застыла. Наша мысль не в силах еще претворить новой жизни. Даже опыт Блока воспринят и уяснен нами не до конца, хотя он уже не современен: новые поколения смотрят на него, как на давно преодоленную ступень. Мы считаем, что для нового национального сознания не бесполезно подвести итоги этому уже забываемому опыту поэта.

Тем самым я хочу сказать, что мы подходим к нашей задаче не бескорыстно и не эстетически. Мы хотим обогатить через Блока наше знание о России.

Мы выбираем за отправной пункт «На поле Куликовом», потому что это произведение центрально (даже по времени — 1908): в нем сходятся концы и начала Блока, «Ante lucem» (1898) и «Скифы (1918). Скажем заранее, последней целью нашей работы должно быть понимание «Скифов», последнего слова Блока о России. Ключ к ним — на поле Куликовом. Вместе с тем, куликовский цикл, взятый сам по себе, весьма загадочен. Он прямо требует комментария. Но, раскрыв его смысл, мы непосредственно получаем и разгадку «Скифов».

1.

> Река раскинулась. Течет, грустит лениво
> И моет берега.

Над скудной глиной желтого обрыва
В степи грустят стога.
О Русь моя! Жена моя! До боли
Нам ясен долгий путь!
Наш путь – стрелой татарской древней воли
Пронзил нам грудь.
Наш путь степной, наш путь – в тоске безбрежной.
В твоей тоске, о Русь!
И даже мглы, ночной и зарубежной
Я не боюсь.
Пусть ночь. Домчимся. Озарим кострами
Степную даль.
В степном дыму блеснет святое знамя
И ханской сабли сталь.
И вечный бой. Покой нам только снится
Сквозь кровь и пыль.
Летит, летит степная кобылица
И мнет ковыль...
И нет конца! Мелькают версты, кручи...
Останови!
Идут, идут испуганные тучи,
Закат в крови!
Закат в крови! Из сердца кровь струится!
Плачь, сердце, плачь...
Покоя нет! Степная кобылица
Несется вскачь!

Уже этот первый листок лирического пятилистника волнует противоречивостью образов. Где мы? На берегах северной речки или в южных степях? Грусть реки и стогов, скудость глины указывают на великорусский север, близкий и родной поэту. Но кобылица его мнет ковыль! И почему она «степная» (дважды)? Символ степи здесь очень значителен, так как повторяется до пяти раз. Конечно, степь, где «грустят стога», совсем не та степь, где растет ковыль. В первом случае степь взята вместо лугов, но взята умышленно, предваряя основную тему: тоска – печаль северного поля вливается в тоску – страсть южных степей. Эта безбрежная тоска – «твоя, о Русь!» и вместе с тем она «пронзает грудь стрелой татарской воли». Тоска Руси – татарская тоска. Поэт мчится на бой с татарской ратью, неся в груди

татарскую тоску по древней, степной воле. Вот основное противоречие, определяющее весь сдвиг образов. С ним связано и другое. Степная воля лирически звучит по разному. Сначала это радостное упоение: «Я не боюсь... Домчимся. Озарим». И вдруг ужас: «Останови!.. Испуганные тучи... Плачь, сердце, плачь!..» Итак, вся пьеса проходит в трех вариациях основной темы степной тоски. Первая вариация: печаль и верность («жена», «долгий путь»). Вторая – страсть; третья – отчаяние. Переломы падают на вторую и пятую строфы. «Стрела татарской воли» вторгается совершенно неожиданно, разрушая печальную верность «долгого пути». Но ужас отчаяния подготовляется ужасом вечной битвы: «Покой нам только снится сквозь кровь и пыль». Выражаясь языком этики, можно сказать, что преступление («измена») менее мотивировано, чем наказание.

Часто говорят, что в лирике романтического поэта, каков Блок, нельзя искать строгой четкости образов. Нельзя требовать соблюдения идеологического тождества. Это, конечно, верно. Но верно и то, что сдвиги смыслового значения образа у Блока не случайны: они отмечают смену эмоциональных тонов, ряд шагов, образующих определенный путь, развитие темы. Вот почему мы считаем себя вправе подвергнуть этот лирический отрывок такому придирчивому анализу. В результате анализа он не распался на куски, а обнаружил свой подлинный смысл. Смысл этот и есть настоящая тема всего пентаптиха. Последующие пьесы развивают отдельные темы, уже содержащиеся здесь: вторая и третья – тему верности, четвертая – страстного отчаяния.

Легкие и чистые хореи – как песни детства – объединяют вторую и третью пьесы, уже самой формой своей, изолируя их от стремительных, отрывистых ямбов первой и томящих, безвольных амфибрахиев четвертой. Тема верности строга и проста. Ночь перед битвой. Как в летописи, слушают голос земли. Не радостное ожидание боя, не мысль о победе, – жертвенная обреченность «сказания о граде Китеже», «Не вернуться, не взглянуть назад...» «Светлый стяг над нашими полками не взыграет больше никогда». И эта покорная жертва смиренна: «Я не первый воин, не последний». Погибнуть, раствориться в жертве народной. Ее молитвенный обряд, церковный, всенародный – единственная чаемая награда. Робка и скромна

личная нота в заключительном призыве к светлой жене – «помянуть за раннею обедней мила друга».

От смирения и жертвенной верности к радости любви услышанной, к восторгу неземных видений. В третьем стихотворении отходят вдаль грозовые голоса битвы, становясь лишь предвестниками таинственной встречи. «В темном поле были мы с Тобою». – Только двое, я и Ты. Русь, «жена моя» первой пьесы, «светлая жена» (с маленькой буквы), земной образ иной, Светлой, здесь отступает перед Ней, безымянной, называемой Ты. Светлое видение оставляет на щите друга свой «нерукотворный лик», который будет его эгидой перед «черной тучей орды»: «Светел навсегда»!

Навсегда?

«Опять с вековою тоскою
Пригнулись к земле ковыли,
Опять за туманной рекою
Ты кличешь меня издали».

Срыв после мистического подъема головокружительно резок:

Развязаны дикие страсти
Под игом ущербной луны,
И я с вековою тоскою,
Как волк под ущербной луной,
Не знаю, что делать с собою
Куда мне лететь за тобой!
Я слушаю рокоты сечи
И трубные клики татар,
Я вижу над Русью далече
Широкий и тихий пожар.

Русь далеко. Кругом татарская степь. Вчерашний воин белого стяга бесцельно рыщет во власти темной, вражьей стихии.

Вздымаются светлые мысли
В растерзанном сердце моем,
И падают светлые мысли,
Сожженные темным огнем...

В бесцельной борьбе с собой, он еще не изменник, он находит силы молит исчезнувшую:

Явись, мое дивное диво!
Быть светлым меня научи!

Но он забывает ее лицо, он сомневается в ее природе. Он пишет ее с маленькой буквы. Кто она, небожительница или смертная?

Заключительная пьеса не разрешает противоречия; она отодвигает его решение в будущее. Сдержанное спокойствие почти классических ямбов лишь приглушило остроту напряженности. Мы возвращаемся к исходному положению:

Опять над полем Куликовым
Взошла и расточилась мгла...
Доспех тяжел, как перед боем,
Теперь твой час настал. Молись!

Молись о том, чтобы быть верным, быть «светлым навсегда», чтобы сделать последний выбор. И однако, после пережитого опыта, мы менее всего уверены в том, каков будет этот выбор. Не в смирении, не в жертвенной готовности встречает поэт «начало высоких и мятежных дней». Мятежных? Разве смерть за святое знамя – дело мятежа, хотя бы и высокого? Упоение битвы манит. «Не может сердце жить покоем». Но мы уже знаем это: «Покой нам только снится... Покоя нет». Это воет степная тоска, страстный ветер над ковылевым простором. Дух беспокойства и мятежа поэт уже прочно связал с татарской стихией. Это против него бросает он свое последнее заклятие: «Молись!» Но до конца остается темным: когда настанет час последней битвы, которая для Блока была не поэтической фикцией, а реальным ожиданием всей жизни, в чьем он будет стане, в русском или татарском?

2.

Ставя так вопрос, мы, может быть, ставим его неправильно. Мы уже видели, что для Блока «путь татарской воли» есть путь Руси. Измена Руси была бы невозможна без изменчивости ее собственного образа. Самый мотив измены нами не вымышлен, не вложен насильственно в лирический цикл Куликова поля («темные мысли», «дикие страсти»). Но все же мы провели глубокий разрез там, где у поэта едва намеченные рубцы. Он по-

желал скрыть свою измену в игре меняющегося лица Руси. Но не пожелал скрыть до конца. Сама тема Куликова поля требует беспощадного разделения двух стихий («биться с татарвою»). Блок сознавал и эту неизбежность и личную для себя невозможность бесповоротного выбора. Отсюда неразрешенность конфликта. Для нас же встает задача: выяснить, как возникло и какой смысл имеет в поэзии Блока раздвоение лица России.

Тема России у Блока начинает звучать с особой силой в последний период его творчества. Но уже третья пьеса Куликовского цикла прямо говорит нам — предполагая, что мы этого не знаем, — что Россия-родина для Блока есть одно из воплощений Той, о которой он пел сначала под псевдонимом Прекрасной Дамы. Это заставляет неизбежно связывать тему России с основной — в сущности, единственной — темой Блока. Но, говоря об общеизвестном, можно быть кратким.

Поэзия Блока растет и крепнет в разложении единого образа, озарившего его юность. Он идет путями творческих падений, обогащающей нищеты. Его талант вскормлен и вспоен кровью погибающей личности. Многоликость Прекрасной Дамы не просто ряд икон, воплощений, но ряд измен. В дни безбурных восторгов его гложет предчувствие, и с поразительной четкостью он предрекает собственную судьбу:

Весь горизонт в огне и близко появленье.
Но страшно мне: изменишь облик Ты.
И дерзкое возбудишь подозренье,
Сменив в конце привычные черты.
О, как паду — и горестно и низко,
Не одолев смертельные мечты![1]

Уже здесь его грядущая измена оправдывается многоликостью Ее, как бы Ее обманом.

В роковой год (1902) «свершений» (Ст(ихи) о Пр(екрасной) Д(аме) IV), когда демонические соблазны начинают искушать поэта, он высказывает вслух свое подозрение:

В тебе таятся в ожиданьи
Великий свет и злая тьма...

И готов уже видеть во лжи и обмане природу вечной женственности:

Я люблю эту ложь, этот блеск,
Твой манящий девичий наряд...
Как ты лжива и как ты бела!
Мне же по сердцу белая ложь...

Белая – запомним эпитет – это все та же, о которой он только что пел:

Белая Ты, в глубинах несмутима...

Всегда, в часы холодных раздумий, в часы «возмездий» поэт определяет свой жизненный путь, как путь измен:

Ты пред вечностью полон измен...

И видит свой жребий отмеченным в круге безысходных повторений: «любить Ее на небе, и изменить ей на земле».

Конечно, эта онтологическая измена определяет и указанный выше закон его поэзии: постепенные сдвиги образов, меняющих свой смысл.

Мы, разумеется, не будем следить за всеми масками, в каких является Прекрасная Дама. Нас интересует лишь образ России. Его значение, поистине, особое, не сравнимое с другими. Слово «маска» всего менее к нему приложимо. Средневековая дама, Снежная дева, Коломбина, Незнакомка – все они носят печать призрачности, воздушной грезы. Поэт сознательно отдается их обману, лишь провидя в их чертах неизменный лик. Потому руки его неизбежно обнимают пустоту, а душа опалена «языками преисподнего огня». К России, родине он возвращается, ища спасения от обманов, как к подлинной правде. Россия – и только Россия – есть действительное воплощение Девы, т. е. живая плоть, а не романтическая мечта. Прикасаясь к родной земле, – поэт перестает быть романтиком, в жажде подлинной верной земной любви. Не потому, что его «обольстил» образ России, а потому, что без России он больше не в силах жить.

Он готов принять ее такой, какова она есть, родной ему в святом и грешном, чтобы, приобщившись к ее могучей жизни, исцелить в ней свое больное «я».

Но до этого возвращения к родине какой долгий, мучительный путь!

Долгие годы память германской крови боролась в поэте с памятью родины. Он чувствует себя «потомком северного скаль-

да»: его тянет в романское средневековье, в мир скандинавских саг. Рейн, Гейне, Сольвейг, Ночная Фиалка, короли, рыцари и дамы – вот мир, в котором живет поэт, который сливается для него даже с землей петербургских окраин («Ночная Фиалка») и с петербургским взморьем (тема «Кораблей»). Но уже русские мотивы сперва робко и отдаленно, прорезывают эту сложную музыку.

В «Стихах о Прекрасной Даме» (1901 – 1902), даже в «Ante lucem» (1898-1900), столь отрешенных и бескровных, есть некоторый конкретный фон: земной пейзаж. Небесная лазурь и пояс зорь – обычное место действия, или даже действующее Лицо. Так, в небесах разыгрывается подлинная драма, в борьбе света, тьмы и облаков. Но и земля служит подножием небесного театра. Линии пейзажа даны скупо, как на иконе, но они конкретны, они безошибочно характеризуют родной поэту русский, подмосковный ландшафт: «Роща у оврага, зеленый холм... Море клевера... Белая церковь вдали... Камыши, осока... Кругом далекая равнина, да толпы обгорелых пней».

Они повторяются эти намеки, и белая церковь, и клевер и камыши, свидетельствуя о памяти родной, не пригрезившейся земли. Есть одна деталь, которая, как мы знаем из книги Бекетовой[2], характерна именно для шахматовского пейзажа:

Там над горой твоей высокой
Зубчатый простирался лес.

Этот образ, прочно связанный с закатным видением Девы, расширяется до космического значения: «Зубчатой земли».

Над русской землей поднимается русское небо, в огнях зари горят небесные терема Царевны, с узорной резьбой коньков, с крыльцом «словно паперть», под гул колокольных звонов. Войди в «узорчатую дверь» и увидишь «узорчатую скатерть»: в углу образа и красные лампадки. Здесь царица смотрит заставки, «буквы из красной позолоты», царевна кормит белых голубей, и облик ее рисуется чертами русской сказочной красоты: «молодая, с золотой косою, месяц и звезды в косах». Поэт сам тогда чувствует себя героем русской сказки:

Входи, мой царевич, приветный...
Мой любимый, мой князь, мой жених.

Изредка терем царевны расширяется в сказочную страну, в преображенную Русь, где в вечер под Вербную Субботу идут боярышни, где царю и боярам снятся заморские гости. Почти всюду на неясном бытовом фоне этой фантастической Руси икона, свеча, лампадка, кроткая поэзия церковного обряда.

Весь этот мир образов совершенно лишен плотяности, тяжести, характерной для условно-национального русского стиля. Из каких впечатлений строится этот мир? Мы видели отражения русского искусства (деревянное зодчество севера, книжная миниатюра), русской сказки, песни, духовного стиха и церковного обряда. Это мир, построенный из тех же элементов, как и живописная Русь, открытая Васнецовым, Билибиным, Нестеровым на рубеже XX-го века. Русь Блока еще более воздушна, бесплотна, ирреальна. Ее идея — девическая чистота и мужская верность. Это святая, «белая» Русь. За лазурью неба, за алыми зорями, именно белый цвет особенно дорог поэту (см. выше: «Белая Ты»).

Прилетали белые птицы...
И плескались белые перья...

Белая рука, белый, белогрудый конь, белые цветы и даже белые слова... Тот же смысл имеет первоначально образ снегов:

Отошла я в снега без возврата —

прежде чем обернуться синей метелью и заворожить поэта недобрым колдовством. Для Блока «прекрасной Дамы» белый цвет столь же характерен, как синий романтический цвет для поэта «Снежной Маски» и «Незнакомки».

Как ни слабо намечен у раннего Блока русский пейзаж и образ сказочной Руси, но, сжившись с ними, нельзя не почувствовать между ними некоторого противоречия. Средне-русский московский пейзаж Блока слишком спокоен, реален, цветущ для пригрезившегося рая и для томящейся по нем души. С годами Блок сознает это и навсегда отказывается от «зеленого пира» земли. В одном из стихотворений второго тома, в Кольцовских хореях, поэт убедительно показывает, почему для него невозможно Кольцовское, наивно-радостное упоение родной природой:

Не мани меня ты, воля,
Не зови в поля!

Но здесь дана уже сложная мотивация. С обычным для Блока сдвигом образов и эмоциональных тонов поэт делает здесь два, в сущности, противоположных признания. Языческое слияние с родной землей для него невозможно потому, что он получил религиозное посвящение от «белой руки» (это в прошлом), но оно невозможно и потому, что он живет, в настоящем, с опустошенной, нищей душой.

Мы понимаем, почему шахматовские поля и рощи не вернутся в стихах поэта, но не вернутся и розовые, сказочные образы «Белой Руси». Но об этом позже. Сейчас же необходимо указать, что в русские темы певца Прекрасной Дамы врезывается еще один, всего более волнующий нас мотив: чувство исторического рока. Поэт переживает его в прошлом родины, перед Васнецовским Гамаюном[3], который:

Вещает иго злых татар,
Вещает казней ряд кровавых,
И труд, и голод, и пожар,
Злодеев силу, гибель правых...

Он читает этот рок и в грядущем, по каким-то ему одному ведомым знамениям времени. Мы уже видели примеры его исторического ясновидения. Особенно поразительно известное стихотворение «Все ли спокойно в народе?» с его страшным призраком «народного смирителя» («Распутья» 1902–1904).

Заканчивая этот анализ, подчеркиваем, что образ Руси у раннего Блока слагается из трех элементов: в него входит среднерусский, подмосковный пейзаж, религиозно-сказочное восприятие древнерусской культуры (Белая Русь) и прозрение русских исторических судеб, всегда трагических. Все это только намечено, очерчено бледно, как и вообще русские темы тонут в массе иных, по большей части отвлеченных тем, вдохновляющих певца Прекрасной Дамы.

3.

Когда совершилось неизбежное — «Ты в поля отошла без возврата» (или «в снега»), — поэт очнулся на земле. Но это не твердая, цветущая земля, а наиболее зыбкая, наиболее фантастическая, ирреальная из земных стихий, сродни облакам и

туманам, — болота, «пузыри земли». По его признанию, он не может «говорить без волненья» об этих пузырях земли, читая о них в «Макбете». Тема болот чрезвычайно характерна для всех наших символистов; она отвечает общему для них ощущению жизни, как таинственного тления. В этом символе заключена порочность, и вместе беззащитность, обреченность, тоска по нежной смерти. Каждый по-своему переживает эту волнующую тему. У Блока пузыри земли пережиты наиболее чисто и даже религиозно. Не здесь, не в тлене плоти таились его демонические искушения. Как это ни странно, в недвижной тишине болот поэт видит образ вечности и верности, нетление сквозь вечный тлен:

Полюби эту вечность болот...
Этот куст без истления тощ.

Опускаясь так глубоко на дно земли, он еще видит над собой «алую ленту» зорь своей подруги и клянется ей в верности.

Я с тобой — навсегда, не уйду никогда
И осеннюю волю отдам.

Здесь спасение от страстей, от дикой воли, в смиренной покорности.

Мне болотная схима — желанный покой.

Но, конечно, поэт обманывает себя, видя «ласку подруги» в «старине озаренных болот». Там он оказывается совсем в другом обществе — «тварей весенних», «болотных чертенят», «болотных попиков». Детски — трогательные, смиренные твари, но, разумеется, некрещеные, разумеется, «нежить, немочь вод». И поэт спускается в эти низы тварного мира, лишенные сознания добра и зла.

Душа моя рада
Всякому гаду,
Всякому зверю
И о всякой вере.

Поэт сливается с этим миром в забвении, в утрате своей личности:

Я, как ты, дитя дубрав,
Лик мой так же стерт...

Мы – забытые следы
Чьей-то глубины.

Это уж не смирение только, не уничижение, а уничтожение «я», отказ от бессмертия. Запомним эту черту: готовность к онтологическому отречению от своей личности, безмерность в нисхождении, – она характерна и для некоторых моментов в отношении Блока к России.

Из этих болот она и возникает – новая, уже не сказочная Русь Блока. Как ни зыбка болотная почва, это все же почва, земля. Поэт реально соприкоснулся с ней, реально пережил землю – мы знаем где: в болотных окрестностях Петербурга во время своих уединенных скитаний, о которых он рассказал нам в «Ночной Фиалке». В Шахматове цветущая земля почти не останавливала его взоров, прикованных к небесным пейзажам. В Петербурге он впервые полюбил землю, отдался стихии болот, ища потерять в них свое разлюбленное «я». Петербургские болота открыли для него аскетическую красоту северной России и ее религиозную идею. «Болотная схима» принимает конкретные формы, и из болот возникает монастырь:

Я живу в отдаленном скиту...

Болота отвердевают в северно-русский пейзаж, может быть, воспринятый не без влияния Нестерова, и на этой скудной и нищей земле происходит первая встреча Блока с Христом. В стихотворении «Вот он – Христос – в цепях и розах» неприятной фальшью звучит начало: здесь есть привкус розенкрейцерства, религиозное ощущение Андрея Белого. Блок почему-то дорожит этим символом розы, когда решается говорить о Христе: таков Христос «Двенадцати». Но дальше образ Христа развивается в полном единстве с «окладом убогой природы»:

Единый, Светлый, немного грустный –
За ним восходит хлебный злак,
На пригорке лежит огород капустный,
И березки и елки бегут в овраг.
И все так близко, и так далеко,
Что, стоя рядом, постичь нельзя,
И не постигнешь синего Ока,
Пока не станешь сам, как стезя...
Пока такой же нищий не будешь,

Не ляжешь, истоптан, в глухой овраг,
Обо всем не забудешь, и всего не разлюбишь,
И не поблекнешь, как мертвый злак.

«Глухой овраг», «истоптанная стезя» повторяют тему болотного смирения, и нищий Христос выступает на фоне нищей Руси почти, как символ небытия.

Но это смиренное небытие недостижимо. Покой болот сменяется тоской осеннего безвременья, уничижение — распятием. Алые грозди рябины в ржавой листве — как капли крови. Он сам, поэт, вознесен на крест над свинцовой рябью осенних рек «пред ликом родины суровой».

И видит:

...по реке широкой
Ко мне плывет в челне Христос.
В глазах такие же надежды,
И то же рубище на Нем.
И жалко смотрит из одежды
Ладонь, пробитая гвоздем.

Христос теряет последние знаки божественности, превращаясь в двойника поэта. Уничиженный лик становится жалким, и распятие безнадежным. Блок мог религиозно пережить лишь Сына Человеческого, соблазненный идеей своего с ним единосущия. Он и сам знает, что его Христос — «не воскресший».

Не забудем этих, как бы невзначай брошенных слов: «пред ликом родины». Они говорят о том, что и осенняя тоска земли и образ Христа для поэта слились в нераздельное ощущение родины. Ее лик становится все более четким, и наступает момент, когда он, наконец, уже не просвечивает сквозь северный пейзаж, а одевается в него. Есть разница между живым ощущением родины, которое всегда было свойственно Блоку, и отношением к ней, как к живому лицу. Отныне уже не небесная Подруга и не Христос принимают его песни, а живая родина, Русь, Россия.

Как характерно для Блока, что рождение этой новой его любви связано с новым — для морального суда — падением. Северная аскетическая Русь обращается к поэту новым ликом: кровь рябин, песня дождя и ветра, вдруг начинают звучать для него не крестной мукой, а хмельным разгулом:

Разгулялась осень в мокрых долах, —
Обнажила кладбища земли.
Но густых рябин в проезжих селах
Красный цвет зареет издали.
Вот оно, мое веселье, пляшет...

Навстречу этому призыву «осенней воли» откликается безумная, хмельная душа поэта, и он торжественно и несколько декларативно совершает свой выход в Русь: «Выхожу я в путь»...

Буду слушать голос Руси пьяной...
Приюти ты в далях необъятных!
Как и жить и плакать без тебя!

Впервые Русь, родина — «ты», живая, хотя совсем не святая — мать ли, жена ли, любовница? — с которой поэт связывает себя вечным, на этот раз нерушимым обетом:

Твой простор навеки полюблю...

Много раз еще изменит свой облик Русь, но поэт уже никогда не изменит ей.

4.

Мы по необходимости изолируем тему России у Блока и отказываемся показать жизнь образа России в общем лирическом потоке его творчества. Задача эта и невыполнима в точном и строгом смысле впредь до установления хронологической сетки его «Трудов и Дней». Впрочем, хронология здесь не имеет решающего значения. Несомненно, что первые звуки России раздались еще тогда, когда поэт был пленником «Снежных Масок» и «Незнакомок». Долго еще продолжается перебой последних «арф и скрипок» и новых песен родины. Но что из того, что «Песни Родины» и «Возмездие» одновременны? Тематически непосредственно ясен переход от

«Я пригвожден к трактирной стойке»

к «Осенней воле»:

Запою ли про свою удачу,
Как я молодость сгубил в хмелю.

До этого момента зарождение и рост русской темы протекают на заднем плане, как мотив побочный, лишь теперь становящийся лейтмотивом. Этот прорыв темы России совпадает с нарастанием реализма в поэтической стихии Блока и выражается, как мы сказали, в очеловечении образа родины.

Новая Россия Блока сразу раскрывает свое женское лицо. Для всякого народа стихия родины, как стихия материнская, является в женском лике. Для Блока это, конечно, не могло быть иначе, хотя сыновнее чувство к России ему чуждо. Его отношение к ней всегда эротично. Как образ любимой, она не терпит в себе никаких мужских черт. В России Блока нет места мужику, нет места и трудовой страде, которая разрушает эротическое созерцание. Одно это проводит попасть между Блоком и народническими поэтами, у которых (Кольцова, Некрасова) он заимствует ритмы. Это отличает его и от молодых крестьянских поэтов, воспитавшихся на нем.

Разумеется, у Блока нет и следов аристократического презрения к народу, как к трудящимся низам. Он всегда остро болел их страданиями. Но, как певец нищеты и горя, Блок знал лишь петербургскую улицу, рабочих, швеек, проституток, – крестьянский мир остался ему чужд. Голос мужицкой Руси не доходил до его сознания. Он бродил по русским дорогам, глухой к этим звукам, слепой ко всему, кроме родной земли и женских лиц, сливающихся в одно лицо:

...лес да поле
Да плат узорный до бровей...

Женское лицо облекается в пейзаж и характеризуется культурно-этнографически («узорный плат»). Мы узнаем две стихии из трех, из которых слагался образ родины в цикле «Прекрасной Дамы». Скоро с ними соединится и третья – стихия исторического рока – получая преобладание в последних стихах Блока о России. Но и пейзаж, и культурная печать изменились. Вместо древнего искусства – живая этнография, вместо среднерусского пейзажа – пока – северная Русь.

Эта северная Русь является поэту, естественно, не в летнем или весеннем убранстве, а в слезах осенних дождей или погребенная в зимних сугробах. Мы видели двоякое значение осени для Блока: вольный разгул и распятие. Есть в осени и третий

смысл, — тоже знакомый нам: смысл болотного покоя и уничижения. Когда стихает ветер и дождь, «осенний день высок и тих», и в сжатых полях, где стелется дым над овином, слышен плач улетающих журавлей.

И низких, нищих деревень,
Не счесть, не смерить оком...
О нищая моя страна,
Что для сердца значишь?

Нищета любимой пронзает до боли обнищавшее сердце поэта и связывает их неразрывным кольцом, «перстнем-страданьем». Только такой и только здесь Русь для него жена, а не любовница.

Это поле, да еще сжатое, — самая бесстрастная и самая строгая черта родного лица. Но во всех осенних освещениях — в пасмурный, тихий день, в разгуле ветров и в распятии осенней смерти — ощущается единство этого лица. Одна и та же на разных путях страдания, родина остается чистой, нестрашной, Христовой. Но движение образа только началось. С Россией повторяется с роковой необходимостью то же, что было с Прекрасной Дамой. По мере того, как поэт вглядывается в ее лицо, он открывает в нем иные, пугающие его черты. Начинается дрожание, разложение лица на множество изменчивых ликов. С одною разницей. Это разложение России есть в то же время ее познание. Именно здесь творчество Блока достигает такой объективности, которая делает его для нас равнозначным историческому открытию. Воскрешается из забвения, собирается по черточкам таинственное для нас, оживающее ныне в истории лицо России.

Опасное исследование начинается с русского севера, с легкой перемены пейзажа:

Задебренные лесом кручи:
Когда-то там, на высоте,
Рубили деды сруб горючий
И пели о своем Христе.

Историческая память — раскольничьи срубы — вдвигает образ пейзажа в даль веков. Прошлое живо и поныне. «Лесные капли» зарождающихся здесь ручьев:

Несут испуганной России
Весть о сжигающем Христе.

Поэт вдруг увидел в древней Руси чуждый лик Христа – словно Спас-Ярое Око глянул на него с новгородской иконы.

Но не только грозный Христос пугает его в северной Руси. Ему мерещатся в ней колдовские, языческие чары:

Лишь мох сырой с обрыва виснет,
Как ведьмы сбитая кудель.

Но чары действуют. Образ спящей колдуньи с ресницами, опушенными мхом, развертывается в целое видение, в дифирамбический гимн – «Русь»:

Ты и во сне необычайна.
Твоей одежды не коснусь...

Неверный, он сейчас же сбрасывает покровы, окутывающие тайну, и видит странную, «необычайную», но далекую от святости Русь:

С болотами и журавлями
И с мутным взором колдуна...
Где ведуны с ворожеями
Чаруют злаки на полях,
И ведьмы тешатся с чертями
В дорожных снеговых столбах.

Мы едва узнаем лицо Руси в этой недоброй колдунье. Всего замечательнее: Русь теряет здесь славянские черты, превращаясь в хоровод «разноликих народов».

Мы, впрочем, еще не вышли из северных болот и дебрей. Только осень сменилась метельной зимой – недоброй магической стихией поэта, – и чужекровная Русь глянула на нас финскими глазами. Историческое ясновидение вскрывает пласты огромной глубины. Поэт сам дает этнографическую разгадку своей Руси:

Не в богатом покоишься гробе
Ты убогая финская Русь!

Разглядев ее языческую, дославянскую природу, он уже не верит крестам ее церквей, когда-то возникшим для него из северных болот, не верит ее «синему, росному ладану».

И «не старческий, не постный лик» чудится ему под цветным московским платком:

Сквозь земные поклоны, да свечи,
Ектеньи, ектеньи, ектеньи, —
Шопотливые тихие речи,
Запылавшие щеки твои...

Блок знал чары русской, сжигающей, беспамятной страсти. От Снежной дамы через цыганку — к «лихой солдатке», разлетевшейся вихрем Малявинских баб:

Смотрю я — руки вскинула,
В широкий пляс пошла...
Неверная, лукавая
Коварная, — пляши! —

под звуки русской «Гармоники».

И в страсти, как в колдовстве, старая тема измены — «неверная, лукавая» — вторгается, отравляя, а может быть, усиливая очарование.

Впрочем, гармонику поэт любит слушать в рабочих пригородах. Коварная плясунья, должно быть, слободская девка, и пляс ее и разгул — из мещанских тем, из песен Фаины. Для северной Руси поэт оставил ведовство, точно изнанку святости. Северный разгул — осенний, сквозь пьяные рыдания. Для темы вольного, цыганского разгула поэт ищет иных пейзажей:

Прискакала дикой степью
На вспененном скакуне.
Долго ль будешь лязгать цепью?
Выходи плясать ко мне!

Кто эта степная Млада, «дикой вольности сестра»? Что-то не верится в ее славянское имя. Цыганка ли она, любительница «краденых кладов», или иная тяжелая кровь струится в ней, — но тема степей сразу же ассоциируется с неславянской стихией. А где же настоящая, «привольная» Русь со «светлыми глазами»? («Вольные Мысли») с простором полей и безгрешной любовью? Мы уже видели, говоря о Блоке «Прекрасной Дамы», почему для него невозможно слияние с «земным пиром» земли. Один

лишь раз Блок сделал попытку облечь свою русскую любовь в светлые, славянские одежды:

Здравствуй, князь.
Вот здесь у меня – куст белых роз.
Вот здесь вчера повилика вилась.

Но и князь, и повилика лишь отголоски юношеской грезы певца «Прекрасной Дамы»:

Повиликой средь нив золотых
Завилась я на том берегу.

Нет, Блоку чужда славянофильская Русь, пожалуй, еще более чем Русь народническая. Русь для него не икона, и боится он, смотря на нее, новых обманов. Все мы знаем, что нет пределов низости, где отрекся бы он от России («Грешить бесстыдно») – скорее от Христа отречется:

В тумане, да в бурьяне,
Гляди – продашь Христа
За жадные герани,
За алые уста!

Неразрывно связаны: славянская стихия, простор полей и славянофильская, идеализированная Москва. Блок, несомненно, не любит Москвы. Об этом мы догадываемся уже по его молчанию. Случайные воспоминания о «прозрачной нежности Кремля в час утра чистый и хрустальный» не в счет для него, певшего Петербург. Не поверив в святую Москву, Блок разглядел мрачную тяжесть ее исторического призвания:

Русь моя, жизнь моя, вместе ль нам маяться?
Царь, да Сибирь, да Ермак, да тюрьма...

Он, который готов простить ей все, теперь грозит разрывом любовной связи, вспоминая московскую «тьму». Конечно, это бессильная угроза навеки прикованного сердца. Но его любовь к родине зорка, как ненависть. Под его мучительным взором распадается исторический миф России, оставляя тяжелое сомнение:

Знала ли что, или в Бога ты верила?
Что там узнаешь из песен твоих?

Чудь начудила, да Меря намерила
Гатей, дорог, да столбов верстовых.

Знакомый мир: финская Русь для поэта реальнее славянской. Исторический подвиг Руси не удался:

До Царьградских святынь не дошла...
Соколов, лебедей в степь распустила ты —
Кинулась из степи черная мгла.

Из разложения старой славянофильской схемы святой Руси рождается новая философия ее истории: финская северная Русь отважилась на бой со степной, татарской стихией и в этой борьбе тьма одолела ее. Вражескую тьму она приняла в себя, и с той поры:

Дико глядится лицо онемелое,
Очи татарские мечут огни...
Тихое, долгое, красное зарево
Каждую ночь над становьем твоим.

Русь сама обратилась в ханское кочевье, — оттого тяжесть и тьма Москвы. И напрасно поэт проклинает свою любовь, отмалчивается на призыв Млады. Голос татарской Руси громко звучит в сердце, заглушая славянские звуки.

В «Новой Америке» мы имеем своего рода историко-географическую карту блоковской России. Поэт начинает свое путешествие по занесенной снегами «убогой, финской Руси». Но едва разглядел он ее «запылавшие щеки», —

Дальше, дальше... и ветер рванулся
Черноземным летя пустырем.
Куст дорожный по ветру метнулся,
Словно дьякон взмахнул орарем.

Вот и вся она — черноземная, подлинно-русская Россия: сплошной пустырь, о котором нечего сказать; даже куст-дьякон едва ли не из Андрея Белого. Этот провал славянской, черноземной России — самое примечательное в национальной интуиции Блока. В самом центре его географической карты (вот оно, истинное «оскудение центра») зияет черное пятно. Черное пятно вокруг Москвы, расползаясь радиусами на сотни верст, предвещает близкий провал национального единства С.С.С.Р.:

А уж там за рекой полноводной,
Где пригнулись к земле ковыли,
Тянет гарью горючей, свободной,
Слышны гуды в далекой дали...
Иль опять это стан половецкий
И татарская буйная крепь?
Не пожаром ли фески турецкой
Забуянила дикая степь?

Половецкая, татарская Русь воскресает на наших глазах буйством заводов, царством Донецкого угля –

Черный уголь – подземный Мессия, –

в новой Америке встает старая Орда. Но ведь за хаосом огня в доменных печах должен стоять строй машин, тяжелый порядок, – и татарская орда на миг является у Блока в виде «буйной крепи», предваряя евразийскую концепцию Золотоордынской государственности.

5.

Наш анализ окончен. Татарская Русь непосредственно подводит нас к циклу «Куликова поля», из которого мы исходили. Теперь в нем нет для нас ничего загадочного. Мы понимаем раздвоение лица России, понимаем смысл измены. Единственно – новое для нас – это «белый» образ Руси, оцерковленный и вознесенный в непосредственную близость «Небесной Жены». Со времени Прекрасной Дамы Блок не дерзал писать иконописных ликов и только здесь он становится в религиозное отношение к святой Руси. В этой северной Руси нет ничего финского, загадочного, колдовского. Тем страшнее и стремительнее измена.

Другая волнующая черта этого цикла, – его актуальность. Он обращен к будущему, а не к прошлому. Блок мысленно стоит перед грядущей революцией, «началом высоких и мятежных дней», и сознает повелительную необходимость выбора. Но он объективно прав: образ России двоится не только в его предательском сердце, – единой России нет. Быть может, в этом ее расколе объяснение того, почему родина не могла исцелить поэта, не могла научить его верности.

При всем социальном радикализме Блока, при всем отвращении его от мира «сытых», он долго верил в святость «белого знамени». В октябрьские дни 1905 года для него еще кажется прекрасным:

С дикою чернью в борьбе бесполезной
За древнюю сказку мертвым лечь.

И в страшные годы войны он еще уверяет: «Я не предал белое знамя».

Очевидно, революция должна была ощущаться им в своей оргиастической, татарской стихии. Для поэта исключается верность ей, служение ей, — он мог лишь упасть в нее, утонуть в ней.

Но революция 1917 года была воспринята им не только как русское явление. Долгие годы поэт слушал в мире — европейском — подземный гул, предчувствуя обвал ненавистного буржуазного мира. Тогда-то поэт Блок стал публицистом, чтобы уяснить для себя смысл надвигающейся катастрофы. Тогда-то скоплялась в нем огромная разрушительная энергия, которая разрядилась в создании «Скифов».

Нам остается одно: наметить генезис самого образа «Скифов». Его «Двенадцать» — это не Россия. «Двенадцать» созданы не по линии воплощений родины, а продолжают городские, фабричные, уличные мотивы «Нечаянной радости». «Скифы» рождаются, несомненно, из «Поля Куликова».

Рождение это, однако же, лишено органического характера. В творчестве Блока нельзя найти зародышей этого образа. Он создал искусственно, умышленно, и в этом смысле должен быть изучен в связи с публицистикой: тема «Крушения гуманизма». Однако можно отдать себе отчет в том, как возник этот образ.

Становясь на сторону революции, Блок отдается во власть дикой, монгольской стихии. Но он не хочет совершать измены до конца и обороняется от судьбы эклектическим образом «евразийского» смысла:

Да, азиаты мы
С раскосыми и жадными глазами.

Но «варварская лира» сзывает «на братский пир». Эта лира, собственно, не скифская, а славянская лира, и восходит она не

только к Пушкину (как сам образ скифов с их ритмом), а даже к Жуковскому, «певцу во стане русских воинов». Между «мирной лирой» и страстью разрушения, которая составляет подлинный пафос поэмы, конечно, неувязка, конечно, двуликость. Потому-то и взял поэт этот почти мифологический (сродни кентаврам) образ, что он двулик: азиатской роже должно соответствовать славянское лицо. Но это певучее славянство не имеет ничего общего с белой Русью Блока. Оно насквозь искусственно в своей великолепной риторике. Патриотическая муза Жуковского вторит в нем манифесту Совета рабочих и солдатских депутатов. Поэтому оно не убедительно. Зато «азиатская рожа» удалась необыкновенно. И перевес ее свидетельствует о том, что начала хаоса, распада, «ущербной луны» победили для поэта на Куликовом поле.

Е. Скобцова. Жатва духа.
Выпуски I–II, Paris, YMCA-Press

Эти маленькие, изящные книжечки — опыть агиографии легендарной. Е. Скобцова не хочетъ писать историю. В древнихъ патериках и Четьи-Минеях она ищет не исторически правдивых, а религиозно и художественно значительных легенд, которые могут говорить современной душе. Автор примыкает к почтенной традиции русской литературы, представленной именами Лескова, Кузьмина и Ремизова. Эти имена сами по себе говорят уже об опасностях, угрожающих современному сказателю легенд. Полная неудача Александрийских легенд Лескова заключалась в их бесстильности (Александрия сквозь Мюнхен). Кузьмин превращал легенду в сладостный и пряный фрукт. Ремизов всегда остается Ремизовым, и старые сказания всегда для него лишь сюжетный сырой матриал. Е. Скобцова скромнее. Она не ставит особых художествен-ныхъ задач, но прорабатывает стилистически житийные страницы. Они читаются с приятностью, но без всяких привходящих вкусовых ошущений. В этой скромности ея заслуга.

Что заслуживает быть отмеченным, так это принцип отбора, руководивший автором. Е. Скобцова не взяла ни одной мученической и ни одной аскетической легенды, которые преобладают въ Четьих-Минеях. Ее восемь сказаний являются находкой, плодом определенных поисков. Она ищет редкого, и это редкое объединено одной идеей. Все ее жития написаны на тему любви к человеку, — любви беспредельной, парадоксальной, доходящей иной раз до особого юродства — юродства любви. Ее подвижники уходят изъ пустыни в притоны городов, чтобы спасать

падших женщин, продающих себя в рабство, чтобы служить спасению душ. Вольная нищета и вольное унижение – формы любви, придающие ей особый характер нисхождения (богословски: кенозис). Самым парадоксальным является принятие на себя чужого греха–личное («Иоанникий Великий»)[1] или коллективное («Единодушные братья»). Принятие греха – означаетъ принятие его последствий вплоть до мучительного помрачения и тяжести души, У многихъ читателей эти страницы Е. Скобцовой вызовут сомнения: не сочиняетъ ли здесь она свои легенды? Сравнение их съ церковными источниками автора показывает, конечно, беллетристические развитие темы, истолкование ее, но, в главном, тема передается правильно. Мы удивляемся, что до сих пор проходили мимо этих поисков в старых книгах и не сетуем на «тенденциозность» отбора, подарившего нам столь редкие жемчужины.

Русский читатель – не послевоенного поколения – без труда узнает в этом отборе черты лица старого народничества. Для духовной генеалогии русского народничества находки Е. Скобцовой чрезвычайно ценны Уже давно говорят о религиозных корнях народничества. Но эта благодарная тема все еще ждет исследователя. Е. Скобцова своей «Жатвой духа» бросает луч света в эту темную область: связей древне-русской религиозной души с «безбожными» течениями русской интеллигенции.

Джеймс Джойс «Дублинцы»

ПРЕДИСЛОВИЕ

Джеймс Джойс не начинающий писатель, но лишь недавно открытый и оцененный. До сих пор его литературный венок был богаче терниями, чем лаврами, но последние годы заставили многих увидеть в нем одного из самых замечательных писателей современности. И уж, конечно, это самое крупное имя в новейшей литературе Ирландии.

Джойс родился в Дублине в 1882 году и дебютировал в 1907 году книжечкой стихов «Камерная музыка». Он воскресил в ней забытые ритмы английских поэтов Елизаветинской эпохи и сразу завоевал себе настоящий успех. Но прозу его все время преследует рок в лице моральной цензуры англо-саксонского общества. Его первая книга рассказов «Дублинцы» (The Dubliners), готовая уже в 1907 году, долго не могла найти издателя. Когда, наконец, книга была отпечатана, некто, оставшийся неизвестным, немедленно скупил все издание и сжег его в типографии. Второе издание (для публики первое) вышло в свет только в 1914 году.

Для современного русского (да и для европейского, континентального) читателя понять мотивы этой строгости почти немыслимо. Несколько вольных замечаний о королеве Виктории и короле Эдуарде в устах ирландских патриотов («Годовщина Парналя»), шокировавшая англичан смелость в одной или двух картинках уличных нравов (мы не в состоянии даже уловить ее) едва не похоронили прекрасную, сдержанно-строгую книгу. Во всяком случае на семь лет состарили ее, — и эта в наше быстро мчащееся время!

Следующая книга Джойса могла появиться только в Америке (1916): «Портрет художника в молодости», наполовину автобиографическое произведение, рисующее отроческий кризис веры и возмужалости на тягостном фоне клерикальной школы. Последний роман автора «Улисс», печатавшийся в Нью-Йоркском «The Little Review» подвергся преследованию перед судом исправительной полиции, как «порнографическое произведение», что, к счастью, не помешало ему выйти в свет в 1925 году.

На этот раз покушение американской полиции хотя бы внешне оправдывается действительной смелостью этого необычайного литературного предприятия. В «Улиссе» талант Джойса, изумительно широкий, испробовавший себя и в лирике и в драме («Изгнанники» в 1918 году) и в реалистической прозе пробивает новые пути. Достаточно сказать, что эта обширная книга (роман?) представляет описание одного дня, ничем не выдающегося в ряду других дней из жизни двух людей, современных ирландцев, в плане Одиссеи и с глубокой, но скрытой символикой. Тончайший и беспощадный анализ всех движений мысли и чувств, не останавливающийся ни перед чем, подчиняется здесь большому конструктивному заданию — Пруст в формах Гомеровской эпопеи.

Вернуться от «Улисса» к «Дублинцам» то же самое, что от мучительной утонченности Пруста уйти в ясный, простой мир Чехова. Англичане и французы видят в Джойсе ученика Флобера и Мопассана, нам же он до странности напоминает Чехова. Та же прозрачность в описаниях, целомудренная осторожность письма, рассказы без фабулы, человечность без морализирования, легкий юмор на фоне печали, порой сгущающийся до безысходности. Лиризм глубоко затаен, люди и быт их изучаются автором со строгостью почти научной. Однако, эта строгость не имеет ничего общего с бесчеловечной объективностью послевоенного реализма, когда человек трактуется в литературе, как и в живописи, почти как «мертвая природа».

Для нас главный интерес этих старомодных и милых рассказов в их содержании. Мы любим Ирландию, но совершенно не знаем ее. Наша любовь слагается из романтического восхищения героизмом национальной борьбы за свободу, к которой примешиваются обрывки столь же романтических воспомина-

ний о древней кельтской поэзии, о «кельтской душе». Настоящая Ирландия для нас неведомая земля. И Джойс помогает нам многое понять в ее трагической судьбе.

Конечно, Ирландия Джойса – не вся Ирландия, быть может, даже не та Ирландия, которая сейчас нас более всего интересует: та, что вела на наших глазах (вернее, скрытая от нас пологом мировой войны и нашей собственной всепоглощающей революционной бури) борьбу за независимость, увенчавшуюся значительными завоеваниями. Ирландия Джойса, как Чеховская Россия, это – старая уходящая жизнь, и по ней мы можем судить об огромной инерции прошлого, о стихийной силе сопротивления, которую должны испытывать героические строители новой жизни.

Узкие переулочки Дублина, сырые и старые дома, куда, кажется, никогда не заглядывает солнце, – таков фон большинства дублинских рассказов. В этих переулочках живут печальные люди, задавленные судьбой. «Маленькие люди», «серые люди» – до чего они похожи на старых героев русской классической повести. Чеховское здесь – не только трактовка, но даже самые характеры. Безвольные люди, влачащие свои дни от разочарования к разочарованию, обреченные люди, которым здесь жизнь дарит минуту обманчивой радости, чтобы тем беспощадное придавить напоследок.

Клерк-неудачник, прачка, работница, мелкий чиновник, доживающий бесцельно свою жизнь, опустившиеся бродяги с дублинского дна – все они дети одной расы, состарившейся в рабстве, выбитой с широкой арены мировой борьбы и труда в косность захолустного быта, где лишь старая обрядность скрашивает однообразие дней. Не отсюда ли, из общности социально-политической судьбы такое разительное сходство старой Ирландии со старой Россией? Мы едва угадываем образы нового поколения, но, вглядываясь пристальнее, все же угадываем их. Эта девушка, страстная проповедница национального идеала, которая преследует едкими сарказмами культурного и равнодушного героя последней новеллы («Мертвые»), этот рабочий, который один в жалкой компании избирателей – коммивояжеров, находит вдохновенные слова, чтобы почтить память героя Парнеля,[1] – люди другой марки, они не уживутся в мещанском мирке, они сейчас строят новую Ирландию.

А сам автор? С кем он? С объективностью художника он нигде не показывает себя. Биографическая справка: Джойс почти всю свою жизнь провел за пределами родины. После иезуитского колледжа, он учится в Париже философии и медицине, много путешествует, больше всего живет в Италии, с 1920 года в Париже. Он не отозвался на призыв восставшей Ирландии, – быть может, узкий национализм движения претит его свободному уму. Но Ирландия его юных дней навсегда осталась с ним в его скитаниях. Он любит ее мучительно и верно, шумные волны мировой жизни не заглушают в его памяти видений бедного, страдающего народа – таким, каким он знал его накануне последней борьбы.

Каков сейчас этот народ, мы не узнаем из книги Джойса. Но его, вероятно, сейчас столь же трудно видеть, как трудно уловить новый русский быт, строящийся на обломках прошлого.

Н. А. Клепинин. «Святой и благоверный великий князь Александр Невский»
YMCA-Press, Paris 1927

Жития святых, издаваемый YMCA-Press, могут заинтересовать не только православного читателя. Посвященные, главным образом, русским святым, они являются памятниками русской культуры и в то же время вехами русского самосознания. Составленные в разном стиле людьми разных направлений православной мысли, они представляют опыты обновления агиографического канона новыми научными и литературными средствами. Попытки эти не одинаково удачны, но всегда интересны. Наиболее значительны, хотя и пререкаемы, художественно – психологическая интерпретация жития св(ятого) Сергия Радонежского и богословская с(вятого) Серафима Саровского (авторы: Б. Зайцев и В. Н. Ильин).[1] Книга Н. А. Клепинина, как это естественно, по самой ее теме, представляет опыт интерпретации исторической.

Момент «опыта», т. е. искомого и спорного, заключен в задании органического слияния истории агиографии. Конечно, можно совершенно отрицать право агиографии на существование, и тогда придется сказать, что книга Клепинина – талантливый исторический очерк, испорченный церковной тенденцией. Таково, вероятно, и будет мнение многих читателей. Но в таком случае, будучи последовательным, надо отрицать и всякую оценочную, философски-углубленную биографию. Биография подвижности духа не может не быть усмотрением и истолкованием их духовного опыта, – и такое истолкование не для всех убедительно. Однако всякое иное обескровливает и обездушивает самую тему, топит ее в случайном и внешнем.

Особенность агиографии святого князя в том, что героем ее является не человек «духовный» в специфическом смысле слова – т. е. не человек созерцательного, молитвенного подвига, а политический деятель. Как политика, Александра Невского судит история, и суд ее должен быть вполне независим от личной святости князя. Канонизация св(ятого) Александра не канонизирует политики Невского героя. Но, при чрезвычайной скудости наших сведений о личности св(ятого) Александра, агиограф стоит перед очень трудной задачей. Церковью несомненно освящено общественное, национальное служение князя, не только его личное благочестие. Но как отделить вечную идею этого служения от случайной и исторически всегда спорной ее реализации? – В этом вся трудность исторической агиографии.

Скажем сейчас же, что формально и стилистически эта задача разрешена автором блестяще. Он нашел ту благородную и мужественную простоту языка, которая с одинаковой естественностью облекает и этические заметки летописей и историко-культурную конструкцию автора. Особенно удается ему простое повествование – самое трудное для современного историка. Вне всякой стилизации, достигнуто такое приближение к духу летописного рассказа, которое часто стирает грани между историком XIII и XX века. Однако, современные историко-культурные конструкции вмещаются в ту же словесную оправу, не срываясь в примитивизм. Секрет этого стиля в его сдержанности при высокой внутренней напряженности: minimum'ом словесных средств достигается большая изобразительность. Чуть не целые страницы летописного текста вливаются в современную речь, которая может закончиться и славянским акафистом, нисколько не шокируя читателя.

В эту художественную форму автор влил очень богатое историческое содержание. История в книге Н. А. Клепинина решительно преобладает над житием, как, впрочем, и в древней «Повести» XIII века. Большое «Введение» ставит читателя лицом к лицу с историософской – как теперь любят выражаться – проблемой великорусского государства. Отдельные главы ярко рисуют культурно-исторические типы – Киевской Руси, Суздаля, Новгорода, Ханского двора. Летописно-повествовательное изложение не сглаживает четких контуров рисунка. Для многих читателей впервые становится осязательно-живым образ Суздальского города, да и

ханской ставки в Каракоруме. Но вот эти-то общие построения автора и вызывают прежде всего на критические замечания.

Исторические построения молодого историка отражают влияние В. О. Ключевского и Евразийцев. Соловьеву-Ключевскому принадлежит схема крестьянского («сермяжного» у Н. А. К(лепинина) Суздаля, которая в настоящее время подлежит пересмотру. Проф(ессор) А. Е. Пресняков[2] в своей вышедшей в 1918 году большой работе «Образование Великорусского государства» (к сожалению, оставшейся недоступной нашему автору) подчеркивает древность северных городов, важность Волжского торгового пути, значение местного боярства и аристократических элементов культуры. Последние открытия в области иконописи (работы Грабаря) указывают тоже на «аристократический», изысканный характер суздальского письма, в полной гармонии с известными памятниками суздальского зодчества. В свете этих новых наблюдений схема «сермяжного» Суздаля, столь подкупающая в изложении Н.А. Клепинина, становится проблематичной.

Наука еще не сказала последнего слова (да и первых слов еще не сказала) концепции евразийства. В книге Н. А. Клепинина эта концепция играет роль настоящего стержня. Уже с первых страниц ее заслуга св(ятого) Александра связывается с моментом «соприкосновения Руси с татарским всемирным царством» (стр. 7). «Наследию Византии и Киева» противополагается «наследие Чингисхана» (стр. 16). Следуя уже установившейся традиции, автор утверждает: «Вхождение Северной Руси в татарское царство приобщило ее к мировой истории. Оно открыло Суздалю те горизонты, которых у нас не было» (стр. 15). Любопытно сопоставить с этим ныне распространенным, но голословным утверждением замечание самого автора (стр. 121), что «для летописца, остававшегося на Руси, и далекий азиатский путь, и ханская ставка, со всей ее жизнью, оставались далекими и неведомыми» (Ср. наблюдение Преснякова о резком ухудшении условий поволжской торговли после монгольского завоевания: стр. 18–19).

Попытка (довольно естественная) сделать из Александра Невского евразийского героя принадлежит, как известно, проф(ессору) Г. В. Вернадскому[3] (IV «Евраз(ийский) Временник»). Н. А. Клепинин находит в себе достаточно беспристрастия для признания, что «Св(ятой) Александр был несомненным врагом татар», что подчинение его менее всего объясня-

ЧИСЛА

1

TCHISLA, CAHIERS TRIMESTRIELS, PARIS

ется признанием полезности для России татарской власти или преклонением перед татарами». Восточная политика его диктовалась лишь «трезвым учетом сил», именно потому — и это понимание отличает книгу Клепинина от вульгарной евразийской доктрины — она получает трагический характер.

И, однако, читатель не может отделаться от впечатления, что «Житие» Н. А. Клепинина, в сущности посвящено двум героям. За фигурой Александра на первом плане встает сумрачный образ Чингисхана, легендами которого автор считает нужным прорезать русско-житийную тему Александра Невского. Три раза, без особой нужды, пышные описания ханской ставки перебивают летопись северных битв. Читатель с интересом следит за этой новой темой, хотя религиозно она не может не вносить диссонансов. Легенды о юности Чингисхана — в сущности, тоже агиография, хотя и языческая. Автор нисколько не желает этизировать своего второго героя. Но пафос силы, даже в свирепости («пирамиды черепов»), имеет для него своеобразную музыкальность.

Если тема Чингисхана в Житии св(ятого) Александра отзывается агиографическим безвкусием, то историк, с другой стороны, вправе упрекнуть автора в чрезмерной приверженности агиографическим схемам. Современный агиограф не может быть чуждым исторической критике. Автор нигде не обнаруживает следов знакомства с классическим трудом Ключевского («Русские жития»).[4] Это пренебрежение к критике жестоко мстит за себя. Автор постоянно говорит о «Житии» св(ятого) Александра, как о каком-то едином, определенном памятнике — притом обладающим для автора церковным авторитетом. Но известно, что древняя «Повесть» об Александре (XIII в.) не имеет обычных черт «Жития». Позднейшие же жития, начиная с 16 века («Макариевские») не являются ни историческим источником, ни даже каналом предания. Пользуясь ими — по-видимому, в современном Четьи-минейном переложении — автор отмечает, что св(ятой) Александр «еще мальчиком был серьезен, не любил игр и предпочитал им Священное Писание» (стр. 37): в данном случае мы имеем типичный литературный штамп, из которого нельзя делать, как хочет автор, никаких характерологических выводов.

Где «Житие» сыграло особенно злую шутку с историком, так это в рассказе о первой поездке Александра в Орду. Все в этом

рассказе – колебания князя, благословение митр(ополита) Кирилла и напутствие последнего, отказ Александра пройти через огонь и слова его хану – все списано в XVI веке из древнего сказания о мученичестве св(ятого) Михаила Черниговского. Мы ничего не знаем о том, как вел себя в Орде Александр. Прошел ли он сквозь костры, как все русские князья (кроме одного св(ятого) Михаила), не видя, подобно им, в этом обряде ничего языческого, освободил ли Батый, после казни Михаила, Невского героя от этого унижения, – из всех возможностей наименее вероятной представляется та, которую рисует непонятная снисходительность Батыя в ответ на отказ русского князя в повиновении. Четыре раза (кажется) Н. А. Клепинин возвращается к благословению митр(ополита) Кирилла, пользуясь случаем для оценки его церковной деятельности, – не подозревая, что имя Кирилла просто заместило Иоанна, духовника Михайлова.

По счастью, обычно древняя «Повесть» и летописи являются более надежным руководителем автора. Нельзя не заметить, что в спорных случаях, когда Н. А. Клепинин вынужден выбирать между гипотезами современных историков, он в примечаниях к своей работе выдает такую установку, которая, будучи проведена последовательно, сделала бы, вообще, невозможной научную историографию. Вот образчик: «Если возникает противоречие между рассказом жития и историческим исследованием, то оно, в конечном итоге, разрешается верою или неверием, принимающими или отвергающими большую достоверность жития, чем изыскание человеческого ума» (стр. 195). По-видимому, автор считает «житие» за откровение Божественное, наравне со Св(ященным) Писанием. Ему чрезвычайно не нравится «рационалистический подход» в истории (стр. 195 и 199), который он тут же квалифицирует, как «беспристрастный». К счастью, автор не делает всех выводов из этих чудовищных предпосылок. В конце концов, они могут свидетельствовать не столько об антинаучном «подходе» его ума, сколько о неискушенности в вопросах исторической критики. Пожелаем молодому историку поскорее ознакомиться с методом исторических исследований. Что он обладает историческим талантом, необходимым для больших построений, особым и редким даром усмотрения общего в конкретном, который составляет природу истинного историка, об этом его книга свидетельствует с полной несомненностью.

В. Розанов.
«Опавшие листья»

«Глубокое недоумение, как же «меня» издавать? Если «все сочинения...», кто же будет читать?.. А если избранное и лучшее.., то неудобное в том, что некоторые острые стрелы (завершения, пики) всего моего миросозерцания выразились просто в примечании к чужой статье» («Опавшие листья», стр. 375).

Перед этой трудностью стоит всякий издатель Розанова, особенно современный. Выбрав «Опавшие листья», как первый сноп Розановской жатвы, издательство «Rossica» удачно приступило к решению задачи. Эта книга — настоящая энциклопедия Розанова, малый карманный Розанов. Все темы, волнующие его, вошли в эту книгу. Не в капризном соседстве случайных записей, как могло бы показаться с первого взгляда, а в той внутренней необходимой связи, которая дается единством жизни. Нетрудно обнаружить, что самые поверхностные высказывания Розанова — о политике, журналистике, например, — связаны с самыми глубокими корнями его бытия. За видимым хаосом, разорванностью, противоречивостью, приоткрывается тихая глубина. «Опавшие листья», быть может, не самое острое, но самое зрелое из всего, что написал Розанов — осенняя жатва его жизни, уже тронутой дыханием смерти. В предчувствии гибели, но все еще отрочески влюбленный в жизнь, в мельчайшие ее явления, Розанов достигает предельной, метафизической зоркости. И как удивительно — для многих неожиданно, — что эта Розановская зоркость окутывается зоркостью любви.

Ищешь, по привычке, к чему можно было бы прицепить ярлык цинизма, и не находишь. Эта книга исполнена нежности и

печали. Конечно, человек религиозный, как и человек политический, вообще человек убеждений будет равен многим. Но как поднимется рука судить того, кто сам так беспощадно казнит себя? Кто стоит перед Богом и перед миром с содранной им кожей, чтобы больнее было жить?

Противоречия Розанова? Они на каждой странице. Но в них уже нет ничего от игры, от резвости ума, дерзости иррационализма. Он просто слишком ясно видит обе стороны медали, говоря языком его любимой нумизматики. Он часто видит их одновременно, и не имеет ни силы, ни желания преодолеть их актом воли. В выборе для него, вероятно, всегда есть что-то насильственное, бесчеловечное. Не только вечные розановские темы – христианство, еврейство – все время выворачиваются наизнанку. О самых чуждых, презренных для него вещах Розанов, в этот час осенней справедливости, готов найти порой трогательные и примиряющие слова. Удивительно читать в этой книге апологию низких истин: морали, ума, западничества, либерализма, даже русской журналистики. И еще удивительнее, что в апологии соблюдена мера. Розанов точно знает, что он может простить и принять в чуждом ему порядке бытия. Категория меры, столь ему несродная, торжествует, как найденное равновесие сердца: как возможный предел благословения жизни.

Любовь и смерть есть подлинная тема «Опавших листьев», начало и конец книги, которая за множественностью тем имеет одну основную, биографическую: умирание любимой, той, кого Розанов называет «другом». Течение болезни, жестокая обыденность медицины, приближение конца, отмеченное этапами разложения – сообщает жестокую правдивость жизни самым отвлеченным страницам. Ибо мы знаем: о чем бы ни была мысль Розанова, она питается из источников любви и смерти.

Разумеется, можно сказать: всякая большая мысль о человеке – всегда о любви и смерти. Все дело в том, что такое смерть, что такое любовь для Розанова. «Смерти я боюсь, смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь», – повторяет он. Как древний еврей, он плохо верит в бессмертие. Да «бессмертие души» его нисколько не утешает – его, который хочет «на тот свет прийти с носовым платком. Ни чуточку меньше». Страшно умирание тела, вещей, нежно любимых, «до дырочки в сапоге». Лишь через любовь к конкретной личности он ощущает бессмертие, но

никакая религия не может гарантировать ему носового платка в вечности. Он мучается временностью человека, категорией времени, но не хочет отказаться ни от чего, что во времени, ибо сюда он излил всю свою любовь без остатка. Отсюда безвыходность его трагедии.

Его любовь раздваивается, как эрос и жалость, оставаясь единой. И это единство – самое важное в завещании Розанова. Быть может, магнитные бури пола уже потеряли свою напряженность к осенним дням. Но несомненно, что в Розановском восприятии пола отсутствует все жестокое, несмотря на его увлечение сирийскими и фаллическими культами. Самые интимные признания в «Опавших листьях» об этом свидетельствуют. Лишь чадородие, то есть материнство, т. е. жалостная, кормящая любовь, его вдохновляет. Это библейское и, притом, женское понимание любви делает Розанова единственным в сфере нашей язычески-христианской культуры.

Его любовь к телу оказывается любовью к «душе тела». А дух – лишь «запахом тела». – «Будем целовать друг друга, пока текут дни. Слишком быстротечны они – будем целовать друг друга». О чем это? Об Эросе? Но под страницей заметка о смерти доктора Наука.

Любовь для Розанова – жалость и боль о человеке. Не восхищенное созерцание (платонизм), а отогревание в невыносимом холоде жизни. «Больше любви, больше любви, дайте любви. Я задыхаюсь в холоде. У, как везде холодно», вот почему нет святее имени матери («мамочкой» зовет он своего «друга»). «Звезды жалеют ли? Мать – жалеет: и да будет она выше звезд». Только с болью о человеке Розанов может мыслить и Бога, тревожно вопрошая об этом: «Болит ли Бог о нас? Есть ли у Бога вообще боль?» Лишь погружаясь в жалость, Розанов встречается со Христом. Все еще отвращаясь от Евангелия (как аскезы), он ставит вопрос о смысле Христовой жертвы. Не Искупителя, не Победителя смерти, а страдальца и, притом, побежденного, готов принять Розанов. «Если так: и Он пришел утешить страдания, которого обойти невозможно, победить невозможно, и прежде всего, в этом ужасном страдании смерти и ее приближениях, тогда все объясняется. Тогда Осанна! Но так ли это? Не знаю».

Погруженный в эту религию жалости, Розанов отменяет все заповеди, кроме одной: любовь к человеку – «остальных

можешь не исполнять». Отсюда страницы, посвященные друзьям – пронзительной нежности. Нельзя, однако, не почувствовать, как тонет в этой жалостной стихии чувство личности. О самой любимой, о «друге» Розанов не умеет сказать почти ничего конкретного. Она остается для нас бледною тенью Женщины, Русской женщины, Матери, Христианки – мы не видим ее живого лица. Одна и та же бескачественная любовь разливается в мире.

Слабо чувствуя личность, Розанов начисто отрицает царство идей. Идеи доступны ему лишь в теплых, очеловеченных сгустках быта. Переводя с платоновского языка на христианский, придется сказать, что в Библии Розанова нет места ангелам.

Вот почему с такою легкостью совершается в Розанове разложение социального сознания, и притом двойного: консервативно-церковного и радикально-позитивистского. Вся изумительная вспышка Розановского гения питается горючими газами, выделяющимися в разложении старой России. Думая о Розанове, невольно вспоминаешь распад атома, освобождающий огромное количество энергии. От «Понимания» к «Опавшим листьям»: не случайно, что вершины своего гения Розанов достигает в максимальной разорванности, распаде «умного» сознания. Розанов одновременно и рождается сам в смерти старой России и могущественно ускоряет ее гибель. Иной раз кажется, что одного «Уединенного» было бы достаточно, чтобы взорвать Россию.

Но если Розанов, убийца идей, выполнял провиденциальную функцию разрушителя империи, то в нем же умирающая Россия находит своего плакальщика. Плач о России, предчувствие ее гибели – одна из самых жгучих тем «Опавших листьев». Здесь Розанов возвышается до жутких пророчеств: «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы должны ее любить именно, когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. Именно, именно, когда наша «мать» пьяна, лжет, и вся запуталась в грехе, мы и не должны отходить от нее. Но это еще не последнее: когда она наконец умрет и будет являть одни кости – тот будет «русский», кто будет плакать около этого остова, никому не нужного, и всеми плюнутого. Так да будет»...

О Виргилии

К ДВУХТЫСЯЧЕЛЕТИЮ СО ДНЯ ЕГО РОЖДЕНИЯ

Столетие французского романтизма, совпавшее с 2000-летием Виргилия, позволяет не то что увидеть, но ощупать сравнительный вес таких явлений, как классицизм и романтизм. Романтизм уже сейчас спорен, старомоден, наивен, хотя и не изжит до конца. Будет ли кто-нибудь праздновать тысячелетие Гюго? Романтизм – эпизод, вкус – может быть, болезнь юности. Классицизм – уже не школа, не традиция, но кровь. Это конституционный признак культуры. Западная культура – культура, взошедшая на закваске Виргилия. Точнее было бы сказать: на Библии и Виргилии. Но сегодня речь о Виргилии.

Отрок Августин на заданную в школе тему декламировал монолог покинутой Дидоны, и страдания Дидоны волновали его до слез. Зрелый Данте, суровый эмигрант и мистический влюбленный, избирает Виргилия путеводителем по аду, учителем этики, предтечей Благодати: «Tu duca, tu maestro»[1]. Практический политик Питт[2], оправдывая в Палате Общин свое бессилие, спасти жизнь и трон Людовика XVI, не мог найти более красноречивого, более понятного для всех языка, как сетование Дидоны о царстве Приама:

> «Me si fata meis»[3] (IV. 340).

Не беда, если Питт собьется в своей цитате, весь зал докончит за него.

В средние века, когда Виргилия знали наизусть, было в обычае слагать целые поэмы (центоны)[4] из стихов и полустиший Энеиды. Тысячи английских юношей в Оксфорде и Кембридже

могли бы заниматься этими упражнениями в наши дни. Мы, русские, как-то недостаточно внимательны к этому, самому постоянному факту западной культуры, и всегда удивляемся, когда читаем, что Спенсер, например, писал латинские стихи. Что общего между Спенсером и стихами? Но Виргилий – это именно общий язык Запада, – то, что соединяет бл(аженного) Августина, Данте, Питта и Спенсера. Библия забывается, Виргилий остается.

Оттого как мерна – каданс гекзаметра – так доблестна – битвы Энея – история Запада.

Но нам-то что до Гекубы? Мы, скифы, званы ли сегодня на праздник? Кажется, Виргилий всегда был чужд русской душе. Из миллионов русских мальчиков, которые прошли через Виргилия, многие ли сумели полюбить его? Брюсов, может быть, единственный в России поэт, плененный Виргилием, сумевший конгениально переводить его. Слабая Энеида Фета свидетельствует о чуждости Виргилиеву духу и этого воспитанного на античности поэта. Однако не будем торопиться с выводами. Несомненное психологическое несродство, далекость не исключает любви. Дух ищет чуждого для собственного преодоления. Все живое нуждается в преодолении. Если русская культура была не узконациональной, а вселенской, если она развивалась в противоречиях необычайного размаха, то в ней должно найтись место и Виргилию.

И оно в ней, действительно, нашлось.

Тень Виргилия – может быть, незримо – стояла над Русской Империей. В классическую эпоху ее мощи латинский гений проявляется уже зримо. В холодных и пышных залах Эрмитажа, в помпейских фресках на стенах Николаевских дворцов, в мерной тяжести Истории Государства Российского – звучит Виргилиева медь.

«Tu regere imperio **populos**, Romane, memento».[5]

Классичен был самый замысел Империи. Дело Петра-Николая I повторяет дело Августа: соединить сонм народов под водительством народа-венценосца. просвещенного чужой культурой – «excudent alii»[6], – но верного своим религиозным святыням: пенатам мистической Трои. Удивительно ли, что зенит Империи совпадает с веком классицизма в России: Ба-

тюшкова, Дельвига, Пушкина? Стих Пушкина понятен только на фоне латинского стиха. Парни, Вольтер и Байрон его не объясняют. Как Овидий звучит в строфах «Евгения Онегина», так Виргилий в Пушкинских одах, в том высоком ладе его, который был подхвачен Брюсовым. Сам Пушкин, конечно, более обязан Овидию и Катуллу, нежели Виргилию. Весь юный круг Александровского классицизма был в плену у Августовской эротики и сквозь нее томился тоской по Греции, — тоской, которую насытил до конца лишь в наши дни Вячеслав Иванов. Но голос Виргилия начинал звучать всякий раз, когда сентиментальный или романтический поэт подходил к теме Империи.

Странно сказать, но еще ранее русской музы пошла в школу Виргилия русская церковь. В долгий век Киевского «засилия» латинская школа — от Виргилия до Фомы[7] — воспитывала русское духовенство. Лишь в 1820-е годы русский язык заменил в семинарии латынь. Сейчас русская церковь вспоминает об этих днях, как о латинском пленении. Но мыслим ли без Виргилия чеканный гром Филаретова[8] слова? Еще до средины прошлого века каждая страница русской духовной литературы свидетельствует о благородстве этой латинской школы. С середины века вырождение языка идет неудержимо. Гибель латинской духовной школы почти совпадает с угасанием дворянского галлицизма, тоже взошедшего на старых латинских дрожжах. В итоге — то одичание, та варваризация русской речи, которую застал символизм в начале XX века.

Согласимся, что для православия школа Виргилия была, действительно, одеянием странным и неуместным, — не то, что для Русской Империи, которой она почти адекватна. Иное дело — католицизм. «Благочестивый Эней», живущий откровениями богов, и торжествующая воля человека, в трудах, борьбе, и подвиге власти, — исчерпывают смысл римской идеи.

С гибелью Русской Империи сохранился ли для нас какой-либо смысл Виргилия?

Попробуйте перечитать его, и вы увидите, насколько ближе, благодатнее для нас стала его, казавшаяся холодной, муза. Сейчас, в неизбывной тоске о потерянной отчизне, мы впервые слышим тоску Энея. Мы понимаем, что Энеида, как всякий великий эпос, — песнь о гибели, вместе с обетованием спасе-

ния. «Потерянная и возвращенная родина». Можно ли теперь без глубокого волнения читать вторую песнь — о пожаре Трои, о последней, безнадежной борьбе Энея? Uidi Hecubam, centumgue nurus, Priamumgue per aras /Sanguine foedantem, quos ipse sacraverat, ignes.[9]

Да, мы видели Приама, убитого на крови собственного сына. Да, мы бежали с пожарища со старцем Анхизом и святынями Пергама. Это мы дрались с гарпиями за скудные остатки пищи. Это мы съели наши «столы». Мы миновали счастливо циклопов и Сциллу, но скольких старцев мы схоронили, скольких товарищей не досчитались, унесенных волнами. Palinurus in undis!

Quae regio in terris nostri non plena laboris?[10]

Это мы у ног Дидоны повторяем легендарную уже повесть о гибели Трои, и ни на какие чары чужеземной красоты не променяем образ воскресшей родины.

Наша скорбь острее, потому что мы не можем, подобно Энею, оторваться от родной земли. Не можем на одних «пенатах» строить Пергам. Наша Гесперия на Востоке. Мы обречены, как тени, возвращаться к дымящимся развалинам, и ужасы последней ночи не изглаживаются из памяти. Но если бы мы отважились хоть раз в наших странствованиях с Виргилием перешагнуть через почти непереходимый порог VII песни, мы, быть может, нашли бы источник мужества в трудах и борьбе героя, поднимающегося над страданием. Образы будущего уже вытесняют прошлое: чаемый Рим — дымящуюся Трою.

Тысячелетнее вино Виргилия подобно колдовству Ауербахова погреба: каждый пьет в нем напиток себе по вкусу, — но не рискует обжечься. Таков по природе классицизм: Виргилий, Пушкин, или белый солнечный луч.

У нас редко кто читает Буколики, Георгик — почти никто. Это понятно: Энеида не заменима Гомером, но мы предпочитаем Гезиода и Феокрита их латинскому ученику. Однако, кто не читал Буколик, тот не может представить себе, сколько нежности и лиризма таила юношеская муза Виргилия, прежде чем заковать себя в броню долга и труда. Любовные жалобы пастухов помогают нам лучше расслышать приглушенные стоны Энея и Дидоны. Они дают ключ к загадочной судьбе Виргилия.

Загадочность ее – не во внешней ткани событий – его жизнь необычайно бедна событиями, – а в трудности усмотреть личные родники этой объективной, национальной поэзии. Виргилий неотделим от Рима, и поэтический труд его – от политического дела Августа. Слишком легко отмахнуться от этой загадки модным словом: «социальный заказ». По заказу Поллиона[11] поэт воспевает аркадскую любовь, по заказу Мецената[12] – италийское земледелие; по заказу Августа[13] – благочестие и подвиг Энея. Земледелие, благочестие и подвиги легионов были равно необходимы для воздвигаемого здания Империи. Но неужели Виргилий только искусный работник, только римский Брюсов, как вола погоняющий мечту?

Есть болезненная двойственность в самой его личной судьбе, которая, может быть, объясняет судьбу его музы.

Крестьянский сын из окрестностей Мантуи, неуклюжий, робкий провинциал, он навсегда сохранил любовь к земле, и Меценат не ошибся, поручая ему воспевать труды и дни земледельца. С итальянской землей, с италийскими богами навеки связано величие Рима. На крестьянском патриотизме Август-реставратор строит духовный идеал своей Империи.

Но странно: этот плебей не выносит воздуха северной Италии. Слабый здоровьем, он стремится на юг – «Calabri rapuere»[14] – в Кампанию, Сицилию, священную землю Великой Греции. Едва ли одно насилие Августовских ветеранов согнало его с берегов Минчио. Его тянула на юг тоска по Греции Феокрита, по блаженной, небывалой стране любви и песен. Томление по Греции было романтической раной в груди у ломбардского мужика. Ей он приносит последнюю жертву – своей жизнью, когда, больной, едет в заветную страну, чтобы сгореть под палящим солнцем Мегары. – Ей и Трое, ибо путешествие на Троянские берега было его последней целью. Но что для него руины Трои, как не романтический призрак Востока, встающий – и для него, и для нас – за тенью Эллады? Так романтик Виргилий открывается в победоносном классике.

И однако, его вечная жизнь связана именно с этой победой классика. Виргилий принес свои мечты на алтарь национальных богов. Он убил в себе жалость к грекам – врагам Энея. Он прощает Августу захват отцовской земли, как прощает

ему Италия похищение свободы. Вместе со своим народом, он видит в Цезаре и Августе богов, даровавших, после стольких бедствий гражданской войны, мир и славу. Гений Рима оживает в его душе, и он посвящает свою жизнь, без остатка, служению римской идее. То, что не удалось его взысканными музами современникам, Овидию, Горацию: преодоление эпикурейства, беспечной эротики, безответственного скептицизма, то совершил в себе крестьянский поэт, по-иному, чем Гораций, связанный с родной землей. Вот почему он мог стать воспитателем не только последних сыновей Рима, но и нового Израиля, поделившего Римскую землю.

Не хочется быть назойливым, но как не сказать, что судьба Виргилия полна вещего значения для судеб русской культуры и именно ее сегодняшнего дня?

Но несомненно: если бы за щитом и латами классицизма не билось мистическое сердце, чуткое к голосам и предчувствиям, разве мог бы Виргилий стать Сивиллой, пророчествующей о Христе? Смущающая тайна четвертой эклоги, в буколическом ее окружении может быть разгадана лишь в непреодоленном романтическом томлении, открытом для вещих снов.

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna.[15]

Политические идеалы, ожидание Августовской Pax Romana причудливо сочетаются с эсхатологической мечтой о Золотом Веке, примиряющем природу и человека, уничтожающем следы старого греха, sceleris vestigial nostri.[16] Не произвольно и не искусственно патристические и средневековые теологи связали пророчество Виргилия с Вифлеемским Младенцем. Виргилий выразил всю тоску древнего мира об Искупителе, все смутные ожидания, сгустившиеся в век Августа в напряженный мистический зов. Уставно-обрядовое благочестие Энея, в конце концов, лишь рабочая трансформация белого угля четвертой эклоги.

Воскреснет ли когда-нибудь Виргилий для России? Боюсь, что нет. Наш путь иной — широкий. Столбовой путь истории, с которого мы так непокорно свернули — еще в Московские времена. Наш путь ведет не через Трою-Рим, но через Грецию, которая дала нам слово, дала молитву и — в самый последний час нашей истории — открыла таинственную глубину своей вещей и вечно возрождающейся красоты.

Пусть поэт, который воскресил для нас мистическую Грецию, сам изменил ей ныне для Рима. Он только показал нам, что отречение от Греции есть отречение от России. Виргилий не заменит нам Гомера, сладостные строфы которого, в русском гекзаметре, с детства баюкают наш слух.

Но в час сурового подвига, когда от нас потребуется отречение от кровного и родного, от самой красоты, мы можем почерпать вдохновение в трудах героя, по всем морям и землям скитающегося в поисках погибшей родины.

O patria, o divum domus Ilium et incluta bello moenia Dardanidum![17]

Л. Шестов. «На весах Иова»

Лев Шестов знаком и дорог нам в своем чрезвычайно привлекательном, особенно в наши дни, образе — свободного искателя истины. Отвергнув сознательно академическую или научную философию (главный враг его жизни), он избрал вольный и с виду веселый путь «странствователя по душам», или (в средневековом смысле) «жонглера» мудрости. Но за легким и пенистым его стилем, — как застольные речи древних, — все явственнее слышатся ноты глубокой серьезности. Мы даже склонны опасаться, как бы эта серьезность не уступила места фанатизму. Пока что Лев Шестов всего более из наших современников напоминает свободного философа Греции — он, кстати, так напоен цитатами и реминисценциями древних. Таким хотелось бы видеть любимого его сердцу Протогора: недаром голова его просится на греческую гемму.

Последняя книга Л. Шестова посвящена той же теме, что и все остальные его книги. Он человек одной мысли — признак подлинности, — и о чем бы ни говорил, всегда говорит об одном и том же. Только большой литературный талант помогает ему находить из года в год, из книги в книгу все новые выражения для своей единственной мысли.

Вот уже тридцать лет Л. Шестов ведет героическую борьбу с разумом и добром (с идеализмом), в которых видит самых страшных врагов человеческой свободы. За это время много воды утекло. Идеалист стал весьма редкой породой, особенно в России — вроде зубров. Мир становится верующим — материалистическим в большинстве своем, церковным в меньшинстве.

Но идеалисты по-прежнему занимают философские кафедры в Германии, а немецкие книги (Гуссерль)[1] да старые привычки заставляют Шестова все бить в эту сторону, лицом к противнику его юности. Время изменило и его самого. Ранее позволительно было видеть в нем скептика, расшатывающего устои идеального мира ради чистой радости разрушения. Теперь подлинная тревога и даже мука вырывается из-под остроумного его пера. Он пишет sub specie mortis,[2] и не боится открыть перед читателем последнюю найденную им правду: «В Св(ященном) Писании есть Истина».

Впрочем, Л. Шестов никогда не исходит из Св(ященного) Писания и пользуется мифами философов. Догматизм не сроден природе его мышления. Он остается критиком и разрушителем до конца.

Для человека, который мучится в оковах логики и больше всего ненавидит систему, единственный способ хоть сколько-нибудь выразить себя — афоризмы, отрывочные заметки, вроде «Мыслей» Паскаля или Розановских записок на подошве. Л. Шестов несравненный мастер философской миниатюры (как ученик Ницше), и в его новой книге афоризм, «Дерзновение и покорность», представляет самую ценную и интересную часть. Ее никак нельзя упрекнуть в однообразии. Разбившись на мельчайшие брызги, каскад дарит читателя множеством остроумных наблюдений, психологических находок, побочных вариантов основной темы. И, конечно, здесь, среди блестящих парадоксов, найдется для всякого немало крупиц истины.

Но каждый анархист нуждается в авторитетах; Лев Шестов давно уже, в поисках союзников для штурма мира идей, предпринимал философские набеги на Шекспира, Ницше, Толстого и Достоевского. Исторические портреты или параллели — вторая, найденная им для себя форма. В этой книге она представлена главами о Достоевском и Толстом, с одной стороны, о Спинозе, Паскале и Плотине — с другой. Этой формой автор владеет менее удачно. Главный недостаток его в том, что он не может говорить ни об одном из своих любимцев, не сказав сразу обо всех — и при том всего, что ему в них нравится. Глава о Спинозе есть, вместе с тем, глава о Плотине и Паскале и т.д. Можно было бы без затруднения переменить заглавия: перед читателем пройдут все те же

вереницы цитат, лишь в несколько ином порядке. Читатель не сетует на повторения, они помогают ему запомнить эти золотые цитаты, но дорожащий своим временем может всегда обойтись одной главой.

Трудно сказать, насколько эти шестовские портреты соответствуют натуре. Главное искусство автора – в чтении между строк. Он ловит намеки, прорвавшиеся признания и по ним восстанавливает потаенный духовный мир (Спинозы, Плотина). Всего бесспорнее Паскаль. Но, разумеется, никто не в силах удовлетворить вполне идеалу шестовской беспочвенности. У каждого найдутся (еще бы!) компромиссы с разумом или добром. За эти слабости Шестов горько обличает своих любимцев. Герой «Записок из подполья» всего точнее выражает идеал шестовского свободного человека, но зато на долю Достоевского больших романов, а особенно «Дневника Писателя», приходится все более упреков в морализме.

Не важно, впрочем, правильно ли Шестов толкует Плотина. Интересен он сам, который заставляет и Плотина и Достоевского выражать свою собственную мысль. Эта мысль звучит повсюду, во всех неизбежных противоречиях ее, с редким бесстрашием.

Шестов видит в покорности перед разумом величайшее несчастье человека. Речь идет не только о том, чтобы указать границы науки, отделить от науки философию, или о других полезных и давно признанных необходимостях. Нужно «отказаться от научного знания, чтобы постичь Истину. Истина и научное знание непримиримы». Философию с наукой нужно не мирить, а ссорить, «освободиться от научного толкования», в результате изначального грехопадения, которое, впрочем, в том и состояло, что человек вкусил плодов познания. Это основной миф религии Шестова, и это почти все, что он берет из «Св(ященного) Писания». Он отказывается от Евангелия Иоанна за то, что «в начале было Слово», и видит в библейском рассказе о наречении имен животных (до грехопадения!) первое зло, «которым человек отрезал себя от всех истоков жизни». Не более импонирует Шестову и совесть. «Все, что запрещено разумом и совестью, нам больше всего нужно».

Всего дороже Шестову эта свобода от добра в Боге, который представляется Шестову существом абсолютно «капризным»,

«как все живое», «страстным», «непостоянным и изменчивым». «Бог – воплощенный каприз». «Бог хочет и может обманывать людей» (это вслед за Паскалем). «Перед лицом Бога человек не защищен ничем, даже справедливостью». «И потому, конечно, мы не знаем, что следует в себе беречь для вечности, что искоренить». На **Страшном** суде, который является для Шестова вторым основным мифом, никто не оправдается. «И вообще нам, по-видимому, не дано знать, чем можно смягчить его (судью) – есть все основания думать, что он беспощаден и неумолим в своих приговорах».

Было бы несправедливо требовать от Шестова последовательности – он сам запрещает ее себе. «Нужно ли чему-нибудь окончательно верить?». «И даже бытие Бога еще, быть может, не «решено». Не в порядке возражения, а в порядке изображения извилистой мысли Шестова, укажем ее основную двойственность. Прежде это была двойственность скептической и религиозной установки (не вполне еще преодоленная). Теперь это двойственность в ощущении метафизического мира: колебание между языческим раем и более жестоким чистилищем. Порою Шестову кажется, что «Бог ничего не требует, Бог только одаряет». Шестову грезится «мир мгновенных, чудесных и таинственных превращений». «Может быть, лучшее, самое нужное, не в глубине, а на поверхности, и не трудно, а легко». «Майя получает вновь все права». Тогда нужно «разрешить страстям открыто делать свое дело», «восславить хаос». Это ницшеанский идеал «танца», «веселой науки». В настоящем мире Шестова спасает от роковых необходимостей красота, лишенная всякой идеи, абсолютно индивидуальная, даже в природе: та «вечерняя и утренняя звезда», которая вопреки Плотину, выше справедливости.

И после этого – вериги Паскаля, оправдание аскетизма, беспощадный Бог, созерцание смерти у Толстого – как путь к освобождению. На этом пути у Шестова четкая генеалогия вождей: апостол Павел, Тертуллиан, Августин, Лютер, Паскаль, – знакомая иудео-реформаторская линия. Эллин с иудеем борются в душе Шестова, и видишь, как слабеют силы «смеющегося философа», хотя улыбка его освещает лучшие страницы книги.

Исход этой борьбы, кажется, зависит от того, как разрешится один вопрос, который читатель вправе поставить Шестову:

за чью, собственно, свободу он ратует — свободу человека или свободу Бога? Если человеческое и божественное «Я» представляются как абсолютный каприз, то нет никаких оснований для Завета между ними. Одно капризное «Я» всего вероятнее уничтожит другое. При чудовищном неравенстве сил, может ли быть сомнение в исходе поединка? Бог Шестова, пока что, весьма мало напоминает Бога Израилева: скорее всего Вицлипуцли мексиканского пантеона. Это именно Шестов, а не только Спиноза, бессознательно утверждает, как основной свой догмат: «Разум и воля Бога имеют столько же общего с разумом и волей человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным». И основное недоумение, вызываемое книгой Шестова, связано с именем Иова. Как может Шестов ставить свою борьбу под знак Иова, который ведет великий спор с Богом во имя справедливости?

Отрекаясь от справедливости, Шестов неминуемо должен предать свободу человека. Что он и делает уже, отрицая, вслед за Лютером, свободу человеческой воли: «Свободная воля у Бога и только у Бога». «Нельзя вручить смертному и ограниченному существу такое бесценное сокровище». Что дело не может ограничиться метафизическим отрицанием свободы, показывает следующий гимн «анафеме». «Враг (разум) ловок, искусен, жесток и бдителен. Поддашься ему — всему конец... Нужны не доводы и любовная готовность к примирению, а удары и крайняя степень вражды и ненависти. Так выковывалось страшное оружие средневековья: anathema sit.[3] Пятнадцать веков защищали им люди то, что им было дороже всего. Теперь оно обветшало, им уже нельзя больше пользоваться. Чем заменить его? Или дело Августина и Достоевского погибло в тот день, когда anathema sit выпало из их рук?».

Когда читаешь эти строки, то видишь, что только страшный индивидуализм Шестова, его полная незаинтересованность в спасении людей мешает ему защищать костры. Чуточку побольше любви, и Шестов превратится в инквизитора.

Правда, для этого нужна еще одна малость: обладать положительной религией. Шестов еще отталкивается от всех церквей. Недаром, однако, он заканчивает свои «Дерзновения» таким очень верным наблюдением: «Человек в своей жизни переходит много раз от дерзновения к покорности. Но, под конец, обыч-

но покоряется». Великое счастье, что добровольная изоляция Шестова лишает его слова вполне сознательной действительности. С того момента, когда он сможет произнести Credo, мы предвидим, что он будет сразу же причислен к святым отцам в самом влиятельном лагере русской религиозной мысли. Быть предтечей инквизиторов – в этом, по-видимому, историческое предназначение Шестова – рыцаря свободы. Такова, впрочем, судьба всякого анархизма – утвердить тиранию. Сознание трагической иронии своей судьбы, быть может, и дало Шестову разгадку иронической судьбы Спинозы: еврея, который возлюбил Бога всем сердцем и помышлением своим, и был послан на землю для того, чтобы убить Бога.

Литературная анкета

Как-то неловко говорить об упадке русской литературы, когда вспоминаешь, что жалобы об упадке ее более века сопровождали ее поистине чудесный расцвет. Тем не менее, готов признаться, что ощущение упадочности современной литературы и мне не чуждо. Но делаю это со следующими оговорками. О естественном упадке XX века можно говорить, когда сравниваешь его с гигантами XIX – нашего золотого века. Как Италия никогда не забудет своего trecento[1], как Франция le grand siècle[2], так Россия – своего дворянского цветения. Было бы совершенно противоестественно, то есть противо-исторично, рассчитывать на вторую молодость нации, едва схоронив Толстого.

Тем не менее, я не вижу упадочности в литературе революционной России: напротив, по сравнению со многими явлениями предвоенного времени, вижу в ней богатое надеждами, буйное силами возрождение. Только формальные несовершенства, ее сырой, варварский характер мешает ей войти когда-либо в состав русских классиков. Однако самые последние годы говорят об оскудении ее источников. За два года – ничего значительного. Предполагаю причиной этого внутреннюю исчерпанность революционной идеи, духовную пустоту вынесшего революцию поколения и – в трудно учитываемой мере – удушающие общественные и цензурные условия последних лет.

Как раз за эти последние годы несравненно более слабая зарубежная литература одарила нас очень значительными произведениями: Бунина и Сирина[3]. Выросшая на той неблагодарной почве, где собственно нет никаких оснований ожидать богатых всходов, они говорят о том, что хоронить русское слово, во всяком случае, преждевременно.

О смерти, культуре и «Числах»

Когда вышла первая книжка «Чисел», в широких кругах читателей смотрели на новый журнал, как на воскресший «Аполлон». В этом убеждали и имена многих авторов, связанных с петербургским акмеизмом, и внимание, уделяемое вопросам искусства, прекрасные иллюстрации и совершенство типографской техники. Казалось, что новое предприятие рождается под знаком Кузьмина и Гумилева. Вторая-третья книга «Чисел» делает окончательно невозможным такое представление о новом журнале. Перед нами не акмеисты, не Аполлон, не Парнас, а нечто совершенно иное, может быть, прямо противоположное.

Если хотите, генеалогическая линия несомненна. Но дитя акмеизма не может повторять своего отца. Более того, как все русские дети оно от него отрекается. Двадцать лет — и каких лет! — только для мертвого проходят бесследно. А в «Числах» люди, слава Богу, еще живые, хотя и много говорят о смерти. Но вот в этом-то все дело: свою жизненность «числовцы» доказывают волей к смерти, свое рождение на Парнасе — отрицанием культуры. Признаюсь, последнее мне кажется всего более удивительным. Мы привыкли к тому, что люди, живущие искусством, пресыщенные им, кокетничают со смертью.

В старое время это приблизительно называлось декадентством или, по крайней мере, входило в него прямым ингредиентом. Но культура? Стоит ли столько трудиться над «красой ногтей», над обложкой, шрифтом и клише, когда знаешь, что наступает момент «капитуляции» искусства, что «оно становится недостаточным и ненужным?» или еще лучше: когда «всякая красота зловеще отвратительна в своем совершенстве» и отвратительна даже «дивная музыка Баха»? Я, может

быть, не вправе выдавать парадоксы Б. Поплавского[1] за голос ответственной группы: но слова о «ненужном искусстве» принадлежат редактору. Столь непохожие, идущие из разных углов, голоса Г. Адамовича,[2] Н. Оцупа[3] – все об одном. Г. Адамович роет, сверлит, закладывает мины, Б. Поплавский неистово кричит, Н. Оцуп рассудительно, по-хозяйски расставляет вещи по местам, и все эти столь чуждые темпераменты сходятся в одной воле. Воле, которая пока проявляет себя отрицательно: взрывая смысл культуры, а за культурой – чего еще? не всей ли жизни?

Чтобы понять что-нибудь в этом странном предприятии, где корректнейшие западники, утонченные поэты превращаются в динамитчиков, поднимают руку на Пушкина, клянутся Толстым, необходимо одно: отказаться от дешевой гипотезы декадентства или снобизма, поверить им. Даже тот, кто не может, должен сделать вид, что поверил. Без этого ничего не понять. Не понять того огромного впечатления, которое «Числа» произвели на литературную молодежь, сделавшись первым за время эмиграции русским литературным событием.

Декадентство преодолевается с трудом; кто раз вкусил его, до смерти ощущает во рту горький вкус. Но нужно же иметь уважение к человеку. Под визиткой сноба, как и под бюрократическим мундиром – человеческое сердце. Литература с ее полемикой, стратегией, поножовщиной, убийствами из-за угла – все это есть, было и будет. Но здесь слышнее пульс мира, здесь смертельная рана, нанесенная человечеству, источает свои густые и чистые капли.

Она подстрелена давно, наша культура, давно уже бежит по инерции, пустотой и мраком. Печаль обреченности нависла над творчеством, тупо заглушаемая страной небоскребов и пятьюстами вариантами коктейлей. Мы, потерявшие родину, униженные и обнищавшие вконец (прав Б. Поплавский), оказываемся в лучших условиях, чтобы ловить радиоволны с тонущего Титаника.

Есть люди, которые давно предвидели, предупреждали о гибели. Многие из них теперь злорадствуют. Эта нотка злорадства часто и неприятно слышится в устах христиан, когда они указывают на гибель культуры. Нельзя громоздить тяжести над пустотой. Убив Бога, человечество совершило самоубийство.

И в смертном приговоре культуре гора Афон странным образом перекликается с горой Парнасом.

Эта перекличка в «Числах» налицо. Адамович говорит о Толстом и стоящем за ним Учителе. Поплавский о мистической школе, о жалости и «православии». Сказаны слова, очень обязывающие. Корабли сжигаются. Искатели покидают берег, удаляясь в пустыню. Быть может, их ждет там Синай. Можно ли удерживать их на краю цветущей, обитаемой земли?

Нет, конечно, если они вооружились мужеством и не оглядываются назад. Если они идут, а не отдыхают в пустыне от опостылевших человеческих сел. Что творится в пустыне нам неведомо и оценить по справедливости голоса, доносящиеся оттуда, мы не в силах. У нас нет для этого самого главного: меры движения. Мы воспринимаем их лишь в недвижных отрывах идей и слов. Видим, что не есть истина, но не знаем, куда оно: к истине или от истины? С этими оговорками прошу принять мои замечания и сомнения.

Смерть есть, бесспорно, тот основной факт, из осмысления которого вырастает религия да, вероятно, и вся культура: ибо только смерть дает возможность отделить в мире явлений непреходящее и вечное. Но отношение к смерти, даже религиозное, не тождественно. Я даже готов сказать, что граница между правым и неправым восприятием смерти проходит внутри религиозного круга, что законное, естественное переживание смерти возможно и в атеистическом сознании и что в нем тогда заложено скрытое религиозное зерно. Но сложность смертоощущения неизбежно лежит в основе ложной религии.

Право, истинно, человечно — отчаяние перед лицом смерти. Видеть или хотя бы предчувствовать гибель любимого человеческого лица, гнусное разложение его плоти, с этим не может, не должно примириться достоинство человека. Это предчувствие может отравить все источники наслаждений, вызвать отвращение к жизни, но прежде всего, непременно — ненависть к смерти, непримиримую, не знающую компромисса или прощения. Здесь верующий Толстой сходится с богоборцем Л. Андреевым и — с творцом православной панихиды Иоанном Дамаскиным. Из этого правого отчаяния, при достаточной силе жизни, родится вера в воскресение.

Правда, истинна, хотя и исключительна, мистическая жажда смерти, как слияния с Богом, утоления нигде на земле неутолимой любви. Но для мистики смерти нет, смерть лишь максимализация жизни, «вечная жизнь», и счастье свидания не могут омрачить истлевшие одежды плоти. Эротическое отношение к смерти разрушает ее через бессмертие.

Христианство отрицает смерть и через отчаяние и через эрос — в воскресении и бессмертии. В преодолении смерти весь смысл христианства, религии «вечной жизни». Христианское отчаяние родится из любви к погибающему миру и человеку. Христианское отчаяние — смерть из любви к Богу.

И здесь и там любовь вступает в войну со смертью и побеждает ее. Смерть — главный враг, и никогда, никогда христианство не может быть истолковано, как религия смерти. Смерть лишь путь — жертва, крест — к воскресению. Поистине, нужно иметь огромную любовь к жизни, чтобы, не довольствуясь одной нашей мучительной жизнью, требовать «вечной жизни».

Эта жизненность христианства становится особенно наглядной рядом со скромностью языческих представлений о смерти, языческой резиньяцией.[4] Христианству чуждо отношение к смерти, как ко сну и покою («покой» панихиды — лишь неполная, отрицательная сторона смерти). Всего ужаснее для христианства рождающаяся от усталости и бессилия тоска по «евфанасии», легкой и блаженной смерти. Смерть, как усыпляющая любовница, la belle dame sans merci,[5] Петроний, открывающий жилы в благовонной ванне — вот что максимально противостоит Кресту — гораздо более, нежели наивное и радостное упоение жизнью. Не бойтесь: если любить жизнь крепко, любить такую, как она есть, пленительную и тленную, то та любовь будет непременно распята, и чем сильнее она, тем мучительнее ее крест. Но из ванны до креста Петронию не дотянуться. Отсюда выход к угашению жизни в аскетизме Будды и иных религий Индии, но не христианства. Борьба, которая ведется сейчас в мире за человеческий дух, это и есть борьба между Буддой и Христом, между нирваной и вечной жизнью. Безрелигиозные, даже атеистические силы лишь резервуары для религиозных энергий, которые разделяют человечество.

И я боюсь — хоть и хотел бы ошибиться, — что тема смерти оборачивается в «Числах» темой нирваны. Это доказывает,

что старое декадентство еще не преодолено — с его ставкой на усталость, на блеклость, на угашение жизни.

Георгий Адамович (или его корреспондент А.) усваивает себе гностический миф о том, что «мир вырвался к бытию против воли Бога». Отсюда в душу закрадывается соблазн: — не надо ли «погасить» мир, то есть на это «работать». Из этого соблазнительного мифа может вытекать и отречение от культуры.

Отрицание культуры в «Числах» не похоже на буйство варваров, которые хотели бы все разрушить до основания, чтобы все вновь построить. Не разрушение здесь, а лишь дрожание над треснутой вазой, — чуткость к омертвению, охватывающему все большие слои культурных тканей. Вполне законна неудовлетворенность классицизмом (в этой связи «развенчание» Пушкина). Но хотелось бы знать: во имя чего этот поход? Не есть ли это процесс саморазложения, распад европейской и, прежде всего, русской культуры, которая не видит своей смены?

Она уже поняла, что не может притязать на значение высшего содержания жизни, она знает даже, что в своем самодовлении может отравлять самые источники жизни (Н. Оцуп о поэзии Некрасова). Но она бессильна включить себя в иерархический строй бытия, утвердить себя на «тверди», когда земная почва проваливается под ногами.

Адамовичу кажется, что литературу убивает снисхождение к центру жизни, в котором начинается ощущение ее никчемности. Поплавский проклинает искусство во имя единственной реальности: жалости к человеку, даже к отдавленной заячьей лапке. С разных концов здесь Бог и человек (живая тварь) убивает искусство, как мнимое и ложное...

Правда в том, что между Богом и человеком светоносная сфера Божьей славы: Космос, произрастающий из царства идей, окруженный сокрытой ризой Божества. Вот почему культура, как познание скрытой или «логической» основы мира, есть богопознание.[6] Глубоко человеческая область культуры укоренена другим концом в мире ангельском. Нельзя забывать об ангелах ради заячьей лапки, как грех забывать и о лапке ради ангельской славы. Искусство есть слава, «осанна» сквозь распятие падшего мира, и жалость бессильна убить его. Сострадание, обнищание, «Кенозис» не исчерпывают христианства. От славы преображения Ксенозис ведет к небытию, состраданию — к

общей и последней гибели. Здесь наше русское (а не православное) искушение. В этом корень и русского народнического нигилизма и разложение Блока, благоговейная память о котором не требует следования его путем.

Хочется сказать: пусть падший, пусть отравленный — мир прекрасен, почти как в первый день творения. Но Божия слава его пронизана вспышками демонических молний. Культура призвана к созерцанию славы, хотя для нее почти неизбежно быть опаленной молниями. В культуре, как и в пещере пустынника человек соучаствует в космической брани. Его призвание трагично, и нет ничего противнее трагическому жизнеощущению, как сомнение, раздумье, элегическая резиньяция. Сквозь хаос, обступающий нас и встающий внутри нас, пронесем нерасплесканным героическое — да: Богу, миру, людям.

Борис Зайцев. Афон.
YMCA-Press. Paris, 1928

Книга Б. Зайцева – не гид паломника, не описание святынь и древностей афонских. Научный, исторический, художественный груз сведен здесь к minimum'y. Это лишь искусно обработанные страницы из дневника «православного человека и русского художника», проведшего на Афоне «семнадцать незабываемых дней».

Автор принес с собой на Афон смиренную готовность принять, не рассуждая, не сомневаясь, весь целиком, открывшийся ему особенный мир, – и в то же время зоркий взгляд, изощренный только что проплывшим перед ним волнующим образом Эллады и опытом давних итальянских странствий. Две души афонского странника незримо борятся между собою, но эта борьба остается скрытой глубоко, под прозрачной ясностью умиротворенного сознания. Паломник повествует о ночных службах, о бессонном, голодном, трудовом подвиге Афона, аскетически-суровом, как встарь. Художник запоминает очарование фракийской ночи, горизонты моря, ароматы жасмина и желтого дрока. Благоухание цветов покидает нас на «Афоне» лишь для того, чтобы уступить место церковным благовониям: «ладанно-сладковатым запахам» соборов, «злато-маслянистым, медвяным», исходящим даже от костей и черепов. Весь пронизанный ароматами, освеженный морем, Афон Б. Зайцева утрачивает свою суровость, баюкает волнами душевно-телесных ритмов. По природе своей, по свойству своего нежного и кроткого дарования, Б. Зайцев не может сказать «нет» ничему. Принимает и фанатика, читающего «современные философские

журналы», хотя он совсем не в стиле Афона. Принимает и пустующие афонские библиотеки: «Впрочем, может быть, истинная библиотека и вообще должна быть бесцельна. Еще вопрос, следует ли выдавать из нее книги.» Ему нравятся всенощные стояния в афонских храмах, »легкое, текучее и благозвучное забвение» молитв. Но вот приподымешься слегка, в стасидии[1], и над подоконником раскрытого окна увидишь сребристо-забелевшую полосу моря с лунным играющим следом. И сладко уловить «сквозь напевы утрени звук мирской» — дальний гудок парохода. После поэзии послушания, трудов и поклонов — вдруг перед фресками Панселино[2] долго сдержанный вскрик: «Гений есть вольность. Нет преграды, все возможно, все дозволено».

Тишайшая, кротчайшая борьба с духом Афона (быть может, совершенно подсознательная) заклинает на помощь духов древней Эллады, еще не покинувших этой некогда им посвященной земли. За Лемносом чудятся «рыжие холмы тысячелетней Трои». Горизонт Святой Горы замыкает иная гора — снежный, недосягаемый Олимп, «как некий легкий ковчег Эллады». Древние боги оживают. «Вот теплым кармином тронула Эос верхушку Святой Горы, церковку Преображения». Иоанн Кукузель[3], любимейший афонский святой Б. Зайцева, пастух, чаровавший козлов своим пением, ведет за собою тень «христианского Орфея, музыканта Господня». И даже Афродита-Морфо, «в полудреме томящаяся», скованная богиня, живет в имени залива Морфино и связанной с ним дохристианской легенде. Но пусть не подумает читатель, что Афон Б. Зайцева посвящен умершим и невоскреснувшим богам. Их тени так легки, их появления так редки и застенчивы, что, называя их имена, я боюсь, не совершаю ли я нескромности.

Есть и другие возможности раздвинуть аскетические рубежи Афона, не покидая его священной земли. В отложениях вековых культур, в соседстве десятков разноплеменных обителей, составляющих монашескую республику, культурно изощренный глаз автора находит острую экзотику контрастов. Вот Карея, столица Афона — пустынный, точно вымерший восточный город, город без женщин и детей. Вот заседание протата (монашеского правительства), которое напоминает «нечто среднее между советом десяти в Венеции и Карфагенским сенатом в христианской транскрипции». «Косицы и рясы, древние иконы

по стенам, литографии, пряность глико,[4] раки, сладостность языка, мягкость диванов, медлительная лень движений — все слилось в дальнюю, завековую экзотику». И на этой экзотике, в пряных благовониях Востока, особенно пронзительна, до боли, встреча с Великороссией. «Русские серые глаза, простые лица полумонашеского, полукрестьянского общежития». После «медвяных» запахов Византии, «пахнет тут сладковато-кисло, щами, квасом, летают вялые мухи». В гостинице Андреевского скита «облик неповторимого»: «стены, увешанные портретами императоров, цариц — натертый пол блестит зеркалом. Чистые половички проложены на нем». Всего лучше — самые лица, «крепкий и чистый лесной русский тип, заквашенный на Византии... Таким как о(тец) Пинуфрий, мог быть посол российский времен Иоанна III, живописец Андрей Рублев или мастер Дионисий». Это наваждение святой Руси становится непреодолимым в скитах и избах отшельников в сосновых лесах «Новой Фиваиды».

Ну, а где же святой Афон? Удалось ли художнику проникнуть, не внешним лишь взором, внутрь православной твердыни? Здесь начинается самая спорная часть книги. Многие, думаю, не согласятся с предложенным автором пониманием Афона. Не имея данных для оценки его, скажем все же, что оно обладает большою убедительностью.

Афонский «духовный тип» для Б. Зайцева — «это спиритуальность прохладная и разреженная, очень здоровая и крепкая, весьма далекая от эротики» — прибавим от себя: и от мистики. Впечатление церковной молитвы на Афоне, сравнительно с «мирским» храмом: «Здесь все ровнее, прохладнее, как бы и отрешеннее. Менее лирики... Я не видал слез на Афоне». Ночи в церкви, дни на работе, в келье «тянуть канончик». Спят не больше 3–4 часов в сутки. «Монастырский ритм — вот, мне кажется, самое важное. Вы как будто плывете в широкой реке, по течению». Такая жизнь для слабых — «душевная гигиена». Мерность движений и размеренность дня становятся школой, покоряющей страстную природу. Автор мало останавливается на острой борьбе аскета. Он протестует против сурового Леонтьевского изображения.[5] Его Афон добрый и спокойный. Паломника всюду окружает и несет волна любовной ласковости. Но если Б. Зайцев утаил от нас (утаил ли?) фанатическое

лицо Афона (раза два оно проглядывает, впрочем), то не показал он (потому ли, что и нет его?) другого, мистического лица. Прогулки по лесным скитам давали ему возможность видеть и беседовать с отшельниками очень строгой жизни. Но если это подлинная святость, то святость не мистического, не созерцательного склада. Удивительно жизненны портреты двух современных святых Афона. Один напоминает Толстого — не только наружностью, но и жизненным путем. Человек больших природных сил и страстей, сломивший себя к сорока годам: «сероседой афонский мудрец». Мудрость его вековая, святоотеческая... Вдруг в беседе с поэтом (на ловца и зверь бежит) «подошел к палисаднику, взглянул на море. — Вот люблю, люблю! прямо говорю. Взглянул, вижу всю красоту, прелесть... Удивительная красота... а знаю, что рухнет, в огне Божием завтра, может, сгорит, по трубе архангельской... а люблю!»

О(тец) Нил не мудрец, а простец (из крестьян), в глухом лесу питается одними гнилыми фигами («прямо ко рту не поднесешь, вся склизкая, запах»). Его беседа не назидательна. «Глаза его, ровно выцветшие, с оттенком «вечности» слегка слезились». Наивно-трогательно его смущение, когда его просят угостить посетителя. Вот святой, над которым не считают за грех посмеяться. Святой, у которого есть свои слабости. Однажды рассорился о(тец) Нил с гостем своим Арсением, поспорив о том, что вреднее для человека: лук или масло. — «Упрямые у нас бывают старики. Большого подвига оба и друг друга любят, а вот поди ты: что пользительнее, лук или масло?» Есть ли другие, идущие таинственным путем «умного делания»? Не знаем. Но что не мистический тип определяет жизнь современного Афона, это, думается, подмечено верно. Новый Афон не наследник «исихастов» XIV–XV веков, воспитавших для Руси Нила Сорского. Не случайно изгнание из его стен имяславчества: духовного детища исихастов.

Возвращаемся к книге Б. Зайцева. Одно из главных обаяний ее — это стиль. Он, как зеркало, отражает в себе остроту и сложность культурных впечатлений, обработанных в разреженном, строгом ритме Афона. Прозрачность великорусской речи, благодаря перестановке одного слова, одному благовонно-пышному эпитету, вдруг отзовется то терциной Данте, то стихом Гомера. Речь, весьма далекая от сомнительного жанра

ритмической прозы, иной раз нечаянно разрешится в гекзаметре: «Белый и пышный жасмин, отягченный каплями влаги»... Впрочем, может быть, указание на это тоже принадлежит к числу нескромностей.

Есть одна глава, где автор терпит стилистическое поражение. Это глава о «Святых Афона». Самая неудача ее чрезвычайно поучительна. Она указывает на почти непреодолимые трудности современной агиографии и вместе с тем на границы модного теперь «оцерковления». В данном случае автора погубил Афонский Патерик, бесстильный продукт XIX века. Интересно сравнить два варианта легенды И. Кукузеля, данные в книге: свободно-народный (стр. 63) и книжный (92-3). Вот как надо и вот как нельзя писать легенды!

Историк мог бы сделать кое-какие придирчивые замечания: насчет значения имени «Ксилургу»,[6] насчет Галлы Плацидии в Ватопеде (V век! Это переворачивает всю – впрочем, смутную еще – хронологию Афона).[7] Культурный читатель посетует, что в примечаниях не нашлось места хотя бы краткому указателю литературы об Афоне. Но это мелочи. Закрывая книгу, долго не можешь отрешиться от волнения, которое охватывает вместе с ритмом первых же ее строк. Перечитываешь, и волнение не проходит, но углубляется. Над этой книгой хорошо думается: о самом важном, о жизни, об истории, о вечности.

«Новый Град» № 1
«От редакции»

Не легкомысленная жажда новизны, не слепая ненависть к старине соединила нас, искателей нового града. Нет, в старом городе просто становится невозможно жить. Полуразрушенный катастрофой войны, он живет в предчувствии нового — быть может, последнего для него — удара, раздираемый непрерывными внутренними противоречиями. Кризисы не страшны молодому обществу, полному сил и творческих возможностей. В кризисах мощно росла цивилизация XIX века. Современные кризисы сопровождают или отмечают процесс упадка. Война привела к истощению великие государства Европы и разрушила некоторые из них, в том числе величайшее из них — Россию. Война ознаменовала начало упадка Европы перед лицом восстающих или борющихся за свою независимость народов Востока. Сама Европа не выходит из состояния брожения, лихорадочных метаний и беспорядка. Кризис экономический, кризис политический, кризис социальный, кризис национальный. Огромная военная задолженность государств Запада, потеря восточных рынков, сужение внутренних обусловливает неустойчивость денег, биржевые бури, колоссальную безработицу. Демократия в целом ряде стран оказывается бессильной создать твердую власть, способную бороться с грозной бедой. Поколение, воспитанное на крови, верит в спасительность насилия и выдвигает идеал диктатуры против правового государства. Демократия вынуждена обороняться от предприимчивых захватчиков власти, и в ряде стран уже разрушена новой небывалого типа тиранией. Рабочий класс, волнуемый

экономическими бедствиями, снова готовится к штурму капиталистического общества. Коммунизм восстанавливает революционную доктрину и тактику 40-х годов прошлого столетия, мечтая раздуть ближайшую войну в классовую революцию.

И эта война уже затягивает горизонт кровавыми зорями. Уже репетируются грандиозные спектакли уничтожения городов газовыми и воздушными атаками. Народы вооружаются под убаюкивающие речи о мире дипломатов и филантропов. Все знают, что в будущей войне будут истребляться не армии, а народы. Женщины и дети теряют свою привилегию на жизнь. Разрушение материальных очагов и памятников культуры будет первой целью войны. Война тлеет под пеплом национальной ненависти, злопамятства и обиды. Мировая война не могла поделить и успокоить народы. Новые границы прошли по живому телу. Взамен разрушенных конгломератов наций образовались новые, насильственные соединения. Относительное культурное единство и общение старой Европы до сих пор не восстановлено. Народы окопались траншеями исключительных традиций и интересов. Путешествие по мирной Европе стало труднее, чем в Средние века. «Европейский концерт», «республика ученых» и «corpus christianum»[1] кажутся разрушенными до основания.

Тяжелее всех оказалась участь России. Она расплатилась и за свои собственные грехи, наследие своей трагической истории, и за грехи капиталистического мира, вовлеченная в общий его пожар. В Европе экономический кризис, — в России безвыходная нищета и голод. В Европе борьба классов, — в России уничтожение их. В Европе насилие, — в России кровавый террор. В Европе покушение на свободу, — в России каторжная тюрьма для всех. В Европе помрачение культуры, — в России систематическое ее истребление. И Россия, жертва безумного самоубийства, готовится стать палачом всего мира, собирая взрывчатые материалы для последней катастрофы.

Серный дождь уже падает «на кровли и башни родного Содома»[2]. Нам не вернуться к былому уюту, к теплу отцовских очагов. Нам запрещено даже оглядываться назад, чтобы не застыть соляным изваянием отчаяния.

Многие начинают сродняться с мыслью, что мы присутствуем при последней гибели, если не человечества, то европейской

культуры — той культуры, которая цепью звеньев связана — и на романо-германском Западе и на русском Востоке — с древней Грецией. Для нас, похоронивших отечество, мысль об апокалипсисе культуры, будящая столько отзвуков в русской душе, особенно искусительна. Она может быть источником мстительного и бессильного удовлетворения. Не поддаваться ей! Быть с теми, кто готов бороться, готов странствовать — не в пустыне, а к Новому Граду, который должен быть построен нашими руками, из старых камней, но по новым зодческим планам. В чем источник нашего мужества и нашей надежды?

Прежде всего мы не видим исчерпанности ни духовных, ни материальных сил старого человечества. Гигантская трудовая машина расточает без устали свою непрерывно восстановляемую энергию. Даже экономические кризисы наших дней являются кризисами перепроизводства. Нигде ни признаков апатии, равнодушия или лени. Более, чем когда-либо, Европа — и продолжающие ее материки — бьется, как стальное сердце мирового двигателя. Механические силы техники, физические силы спорта указывают на неистощенность моральных сил. Правда, падают ценности сострадания, зато растут фонды чистоты и мужества. Действительно, новая Европа во многом морально здоровее старой. Из скептического и эстетического декаданса довоенных десятилетий вырастает мощное религиозное движение. И это не только приют усталых, мистически изголодавшихся душ. Не только последнее убежище социального консерватизма. Христианские церкви наших дней развивают большую социальную энергию, ставят своею целью объединение и организацию разъединенного мира. Молодежь волнуется смутными идеалами нового порядка, новой организации. Идея реконструкции носится над хаосом.

Кто победит? Новый ли строй восторжествует над хаосом или хаос поглотит еще нерожденный строй? Будущее, к счастью, скрыто от нас. Исход завязавшейся духовной битвы не предрешен. Наша свобода и наша воля входят в этот исход, как одна из существенных его предпосылок. Вот почему для всех, кто видит возможность спасения, борьба за него — общий долг.

Мы не одни, кто в этот решающий исторический день выходят в путь в поисках Нового Града. И мы обязаны точнее определить, что отделяет нас от других искателей.

Вместе со всеми живыми людьми нашего века мы убеждены, что наше поколение вплотную поставлено перед социальным вопросом – не для теоретического анализа, а для практического его решения. Для нас это вопрос столько же справедливости, сколько существования. Внести разумность в хозяйственный хаос и справедливость в мир, где эксплуатация и борьба классов – такова не утопия, а задание нашего времени. У нас нет готовых рецептов. Социализм понятие слишком многосмысленное. Едва ли это слово способно определить смысл открывающихся в тумане очертаний будущего хозяйственного строя. Мы готовы назвать его трудовым, ибо труд, а не капитал займет в нем почетное место. Но мы не прельщаемся мечтой об абсолютном государственном принуждении в организации труда. Мы хотим сохранить начало свободы и творчества в хозяйственном процессе. В этом вся трудность и своеобразие современной социальной проблемы.

Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы – прежде всего свободы духа. Вынужденная поступиться многим в своей экономической свободе ради спасения целого, ради возможности общего дела, личность сохраняет свое нравственное достоинство в глубине своей совести, своей мысли, своего духовного творчества. Это признание свободы личности отделяет нас от большинства так называемых пореволюционных течений русской политической мысли, с которыми нас роднит общее понимание политического кризиса и воля к новой организации жизни. В охране свободы, как драгоценного завещания XIX века, мы занимаем позицию консерваторов. Но мы не удовлетворены буржуазным пониманием свободы и ищем для нее новых обоснований.

Начала нового свободного порядка и справедливости, утверждаемые в государственном общежитии, должны быть обеспечены и в отношениях между нациями. Нации – великие личности – должны сохранить во всей полноте свободу своего творчества, но поступиться долей политической и экономической свободы, чтобы войти в общечеловеческое общежитие. Какой смысл работать над созданием мира и порядка в своем собственном доме, когда этот дом обречен на разрушение в борьбе внешних сил? Изолированное существование наций стало давно невозможным. Более, чем когда-либо, мир, при всей

раздирающей его ненависти, живет связанной жизнью. Друзья и враги спаяны цепью общей судьбы. Уже Европа становится тесной для нового понятия политического человечества. Наше внимание приковывают к себе и Запад и Восток и на рубеже их — Россия.

России мы отдаем наши самые заветные мысли. Образ мира, среди которого мы живем и который лучше видим, не заслоняет в наших глазах далекого, трудно уловимого, но всегда близкого лица России. Ненавидя ее палачей, вглядываясь пристально в ее усилия к освобождению, мы отдаем себе отчет во всей сложности материальных и духовных процессов, в ней совершающихся. Мы стремимся мысленно отделить внешне навязанное и переживаемое ею. Мы хотим уловить образ подлинной — это не значит чистой и безгрешной — России, и определить основы, на которых должна сложиться ее историческая жизнь. Если хоть некоторые из наших страниц дойдут до нее и помогут кому-нибудь там в мучительном деле национального и социального самоопределения, мы будем сторицей вознаграждены за наш труд.

Свобода личности и правда общежития, национальное и вселенское начала — где могут быть они примирены, внутренне и органически, вне христианства? Современное развитие «позитивной» мысли, консервативной, либеральной и социалистической — разбивает единство христианской правды в осколки. Каждый из них становится кривым зеркалом мира и односторонне-опасным орудием действия. Лишь христианство не эклектически, а целостно утверждает равенство целого и части, личности и мира, Церкви и человеческой души. Христианство бесконечно выше социальной правды, христианству, в его трагическом развитии на путях истории, случалось тяжко погрешать против социальной правды, и все-таки осуществление социальной правды возможно лишь в христианстве: как общественное выражение абсолютной правды Христовой. Но мы не связываем приходящих к нам никакою исповедною формулой, довольствуясь наличностью известного духовного единства. Мы спрашиваем не о том, во что человек верует, а какого он духа. Под этим знаменем соединились мы в борьбе за правду Нового Града.

Сумерки Отечества

Война классов или война народов? Так ставят вопрос на обоих крайних флангах современной политической Европы. Увы, если так его ставить, то приходится сказать, что выбора нет. Социальная революция, победившая в одной стране, создает непрестанную военную угрозу для мира. Но еще несомненнее, что война, каков бы ни был ее исход, создает угрозу социальной революции. И даже если видеть в революции большее зло, чем в войне — к чему так склонны русские эмигранты, — то и с этой точки зрения война оказывается все-таки злом большим, в условиях нашего времени. Ибо она создает революцию с большей необходимостью, чем революция войну. Это наш опыт. Современный коммунизм — дитя не капитализма, а войны, и в этом его отличие от радикального социализма довоенной эпохи. Социализм начала XX века, сохранивший революционную фразеологию 40-х гг, давно отказался от революции ради социальной реформы. Он быстрыми шагами шел к мирному завоеванию власти и приятию государственной и национальной ответственности. Только война и вызванные ею социальные потрясения обострили классовые антагонизмы и, вместе с апофеозом насилия, возродили мечту о кровавом очищении мира.

Война нашего времени питается не религиозными идеями и не династическими притязаниями — с этим все согласны; но и не экономическими интересами — марксисты ошибаются или преувеличивают. Война питается по-преимуществу национальными страстями. Вне этих страстей противоположные интере-

сы финансовых олигархий (кстати, сталкивающееся и внутри отдельных стран) никогда не могли бы заставить народы с таким ожесточением в течение четырех лет истреблять друг друга. В условиях современных демократических обществ — а Германия Гогенцоллернов, по своей структуре, была тоже своеобразной демократией — война немыслима без вольного и страстного приятия ее народом, без взрыва пламенных аффектов ненависти и мести. Демагогия, обман — говорят одни. Демагогия и обман сыграли свою отвратительную роль во внутренней политике войны, но не за обман отдали свою жизнь миллионы мучеников и тысячи героев. Они отдали ее за любовь к родине и за ненависть к врагу. К сожаление, ненависть немцев и французов друг к другу — не обман, а подлинный факт, отравляюший духовную жизнь Европы уже два поколения. Не обман, взаимное недоверие, подозрение или антипатия между Англией— Францией, Францией — Италией, Италией — Германией, Германией — Польшей, Сербией — Болгарией и т. д. и т. д. Вся Европа, с одного конца до другого — огромный, полузасыпанный золой костер национальной злобы.

Что составляет роковую особенность национального чувства, так это глубокая сплетенность в нем отрицательных и низменных аффектов с самыми благородными и высокими. Отечество или родина для большинства европейцев наших дней является единственной религией, единственным моральным императивом, спасающим от индивидуалистического разложения (Баррес — Моррас)[1]. Величие родины оправдывает всякий грех, превращает низость в геройство, как в эпоху примата церковного сознания злодейство принималось ad majorem Dei gloriam[2]. Можно бороться с корыстным интересом, с низкой страстью во имя общественного идеала. Но как бороться с тем великим началом, из которого вырастает почти вся наша культура?

Социалисты и космополиты, не видящие в национальном сознании ничего, кроме предрассудка, слишком облегчают себе задачу — теоретически, и вместе с тем, практически, бегут разбить себе голову об стену. Горе не в природе национальной жизни, а в современных формах ее, в болезни национального сознания. Прошло не более века с тех пор, как национальный принцип начал победоносно утверждать себя в государственной жизни Европы. И вот он уже разлагается — вместе со всем

содержанием великой, но оторвавшейся от христианского лона культуры.

Прежде всего обратим внимание на все вырастающую насильственность и исключительность национальных чувств. Романтики, творцы современного национального сознания когда-то любовно пестовали чужих детей. Кельтский, германский, романский фольклор, универсальный мир средневековья – представляли общий фонд, откуда черпали певцы и культуртрегеры современного национализма. В наши дни подобная широта представляется невозможной. Вместе с сужением сознания растет его насильственность. В довоенной Европе десятых годов нашего века – что возмущало безоблачное небо? Не классовая борьба, смягчившаяся со временем, а исключительно национальные революционные движения. Австро-Венгрия – театр непрекращающейся борьбы народов. Балканы (Македония) – дикий национальный террор. Ирландия – пороховой погреб. Всего интереснее то, что в Ирландии наиболее агтрессивны не синфайнеры, а ульстерцы[3], которые готовили открыто гражданскую войну, организовали целую армию для борьбы против гомруля[4]. Консерваторы готовились защищать свой Ульстер против Британской империи! В этом факте выразилась обоюдоострость национальной опасности. Национальные революции угрожают и слева, и справа, то есть как со стороны угнетенных, так и со стороны господствующих народов.

Все насильственные энергии, накопившиеся в довоенной Европе, разрядились, не убывая, в мировой войне. И в этой войне выяснилась вторая особенность современного национализма: невозможность его удовлетворения и, следовательно, историческая бесплодность его активности. Говоря это, мы имеем в виду, конечно, не культурный, а государственный национализм, идеал которого – совпадение границ нации и государства. XIX век приучил нас видеть в национальном единстве последнее моральное основание государства. Государства, не построенные на начале национальном, казались устарелыми пережитками и даже, в силу одного факта своей многонациональности, непременно деспотиями. Великая правда национального лица культуры (социальное выражение христианской идеи личности), переносимая в политическую сферу, сделала из истории

XIX века непрерывный ряд национальных войн и революций. Объединение Германии и Италии были великими историческими удачами национализма. Мы все еще слишком живем в накаленной атмосфере этих движений, чтобы сознавать отчетливо всю относительность их идеи. Поразительно, что национализм был воспринят как государственная идеология даже в России, где он, последовательно проводимый, означал бы расчленение империи. Правительства Европы, созданной Венским конгрессом, до середины прошлого века сознавали государственную опасность национализма. В России лишь Александр III сделал его официальной идеологией. Разумеется, для этого потребовалось осложнить его добавочной, но острой подробностью: насильственным обрусением инородцев, т. е. около 50% страны. Эта политика в нашем поколении поставила под угрозу самое существование России.

Разрушение Австро-Венгрии и Турции, приведя к «балканизации» Европы, вскрыло огромные трудности для построения чисто национальных государств. Пестрота этнографической карты, несовпадение ее с географическими и экономическими областями приводят к безнадежным конфликтам. Единственный выход из них, пока найденный, это создание взамен старых насильственных единств, новых многонациональных государств (Польша, Югославия) с неизбежным революционно-взрывчатым содержанием. Эльзас-Лотарингская проблема показывает невозможность точного определения границ даже таких классически строгих национальных единств, как Германия и Франция. Но Эльзас-Лотарингия – не Балканы. Пока Эльзас будет яблоком раздора, в Европе не бывать миру. Именно в этой полоске земли и лежал узел, соединивший восточноевропейский театр войны с западным, т. е. придавший войне мировой характер. Поскольку будущая война станет исправлять недоделанное в Версале, ей придется разрушить не только Польшу, Югославию, но и Бельгию, Испанию и, может быть, Швейцарию – наверно, и Швейцарию, если она не сумеет сохранить своего нейтралитета.

Что может привести в отчаяние политика-националиста, так это неустойчивость и капризность национального сознания. Оно то расширяется, то сужается на протяжении кратких отрезков исторического времени. Из переливчатой, богатой

нюансами карты народностей можно выкраивать и большие, и меньшие государственно-национальные куски. Сегодня национальное сознание стремится к объединению раздробленных, но близких этнографически и культурно народностей. Завтра хочет разбить уже сложившиеся национальные целые, пользуясь не полным, не до конца завершенным единством. Южные и северные итальянцы, даже немцы, при всех своих глубоких антагонизмах, пришли к своему – хотя и не для всех вольному – единству. Но хорваты отталкиваются от сербов, каталонцы от испанцев, а малороссы от великороссов. Если в этих прихотливых приливах и отливах национального чувства можно искать какой-либо закономерности, то мы констатируем: в начале XIX века национальности стремились к большим, в начале XX века – к малым государственным образованиям. Но это явление для нашего времени делает чрезвычайно трудным и опасным удовлетворение национального чувства. Ниже известного территориального предела и экономическая и культурная жизнь государства становится невозможной.

Обращаемся, в-третьих, наконец, к самому содержанию национального сознания нашего времени. И тут мы усматриваем, по сравнению с началом прошлого века, глубокое вырождение. Национальное чувство романтической эпохи было прекрасно и морально глубоко своей укорененностью в почве народной жизни. Оно воскрешало впервые средневековую христианскую культуру и открывало богатую, еще цветущую бытовую и художественную жизнь народа. Национальное чувство той поры было одновременно и народничеством и культурным откровением, т. е. нисхождением и восхождением вместе. С тех пор все изменилось. «Век пара и электричества» безжалостно разрушил своеобразие народной жизни, унифицировал культурный мир. Смерть романтизма, убыль христианского сознания подорвали средневековые традиции. Современное художественное чувство не имеет ничего общего с готикой. Национализм нашего времени, обеднев духовно, защищает не идеалы, а интересы наций, т. е. государств, – общие для всех. Творчество народов утратило глубоко национальный (т. е. обращенный к нации, питающийся нацией) характер, – сохранив, конечно, национальные оттенки и манеры. Особенно в мире политики содержание идей националиста – француза, немца, итальянца – почти сов-

падает. «Законные интересы» нации, воля к власти, культурная гегемония, создание колониальной империи — для всех одно и то же. Характерно, что, по мере упадка средневековых, то есть родных традиций — европейский национализм повсеместно принимает традицию Рима. Французы, немцы и итальянцы, при всей разделяющей их пропасти, одинаково сознают себя законными, и при том единственными преемниками Рима. Но Рим никогда не был нацией. Покоренным народам он нес не свою, а греческую культуру. Воспитанный на Риме национализм наших дней отрекается от своей собственной природы.

Во всяком национальном чувстве можно различать отцовское и материнское сознания — находящие себя, как любовь к отечеству и любовь к родине. Родина, материнство связаны с языком, с песней и сказкой, с народностью и неопределимой, но могущественной жизнью бессознательного. Отечество, отцовство — с долгом и правом, с социально государственной, сознательной жизнью. В соединении их было величие национального задания XIX века. Ныне, как и в прошлые исторические эпохи, отечество и родина расторгают свою связь. Национальное сознание становится исключительно рациональным, политическим, экономическим. Вместе с тем оно совпадает, по своему содержанию, с государственным сознанием вообще, т. е. утрачивает право на национальное имя.

Сказать, что от старого национализма уцелели только комплексы интересов было бы неверно. Не интересы, а страсти. Никакой интерес не может быть удовлетворен в современной войне. Но страсть предпочитает свою и общую гибель торжеству противника. Воля к могуществу является более точным именем для содержания современного национализма.

Национальное чувство часто сравнивают с эротикой. Объектом его является нация, т. е. женственное начало культуры. Нельзя отрицать, что современный националист любит свою Францию, Германию, Италию. Однако, если продолжить это сравнение, любовь к нации перестает быть любовью к личности. Страсть к обладанию, не просветленная личным началом, становится чистой сексуальностью. И естественно, что она не убывает, а скорее возрастает в силе отрицательных аффектов любви: ненасытности обладания, ревности и ненависти. Современный национальный эрос уже не достоин быть темой тра-

гедии, в стиле Шекспира. Он являет нам сцены каждодневных и пошлых бульварных преступлений «на романической почве». Лишь малые нации, только что созданные или создающиеся, переживают еще медовые годы своей любви. Для великих — исчезающее чувство родины ищет для себя нового воплощения. Замечательно, что вместе с интернационализацией национального чувства не утоленная потребность в материнском лоне родины направляется по новому руслу: открывает, в границах великой, малые родины и на них переносит свою любовь. Областничество — очень заметное явление культурной жизни Запада. Как недавно Париж, казалось, был единственной родиной французских беллетристов, так теперь почти каждый писатель стремится подчеркнуть свой провинциализм. В провинции набираются вдохновения, внимательно ловя следы уходящей жизни, собирая крупицы фольклора или совершая иногда, как в Провансе, Бретани, если не воскрешение, то искусственную реконструкцию старого языка и быта. В Германии Heimatsliteratur[5] имеет под собой еще более глубокую почву. Областничество, как правило, свободно от насильственных эмоций. Оно чуждо началу отцовства, которое предоставляется в удел большому национализму государства.

Областничество — не только симптом вырождения великодержавного национализма. Оно — драгоценный намек на возможную эволюцию национального сознания. Национализм должен стать на путь возвращения: от отечества к родине, к материнскому началу, утраченному вместе с иррациональными комплексами культуры.

Что же станет с отечеством? с великодержавными стремлениями наций?

Эти стремления давно уже не останавливаются в границах — столь трудно определимых — национального государства. Каждое государство—нация мечтает о гегемонии в более или менее широком круге наций — в конечном счете, о мировой гегемонии. С другой стороны, государство уже перестало быть самодовлеющим — «автаркийным» организмом. Не парадоксально ли, что в момент настоящего экономического кризиса, при не утихшей национальной злобе, государства Европы вынуждены материальными жертвами спасать своих врагов: разорение врага влечет за собою, вследствие единства хозяйственной систе-

мы, их собственный крах. Трудно подыскать более разительное доказательство невозможности национальных эгоизмов, национальных интересов – того, что составляет единственное содержание государственного национализма. Этот парадокс может означать лишь одно: Европа – вернее, человечество – стоит на пороге мировой империи.

Вспоминается Греция пелопонесских войн, средиземноморский мир, ждущий объединителя: Македонию, Рим. И тогда племенные и городские патриотизмы противились чужеземному завоеванию. Но культурное и экономическое единство древнего мира делало процесс политического слияния неизбежным. Для поколений, исстрадавшихся от нескончаемых войн, римская власть несла «мир» – тот мир, который для измученных и отчаявшихся выше «справедливости». Но римский мир нес и справедливость: pax et justitia[6]. Насильственное объединение есть естественный и единственный исход из эпохи великих войн. При всеобщем истощении, победитель, кто бы он ни был, становится господином.

В настоящее время Европа, конечно, и не думает о такой перспективе. Для этого потрясений одной мировой войны явно недостаточно. Но, готовясь к новым войнам, Европа тем самым готовится к мировой империи. Сейчас не видно на горизонте той силы, которая могла бы реально осуществить притязания нового Рима. Только Германия имела волю и почти достаточные силы для этого дела. Но Германия надолго выбыла из строя. Россия еще при Александре III могла бы сыграть роль Македонии: подобно Германии, она надорвана войной и революцией. Италия имеет волю, но не силы. Франция – ни воли, ни сил, мир был бы счастлив, если бы Британия могла дать ему свой свободный закон. Но Британия теряет куски за кусками своей собственной слабеющей империи. Состояние равновесия, в котором оказалась Европа и вместе с нею весь мир, делает, казалось бы, безнадежным возрождение империализма (хотя мы стоим в самом начале эпохи). И тут приобретают все свое значение робкие попытки создания европейской и всемирной федерации наций. Практически они, конечно, значат немного: тонкая паутина, опутавшая доспехи Марса. Сейчас гораздо актуальнее космополитизм биржи, который спасает международную солидарность. Но в Женеве впервые провозглашается не

утопистами, а государственными людьми Европы ограничение национального суверенитета. Принципиальный отказ от войны не может означать ничего другого, как подчинение государств иному, высшему суверенитету. Отныне узко национальная политика теряет не только религиозную, моральную, но и просто юридическую почву. Она имеет под собой достаточную базу и вне легальности и вне морали: в реальных национальных страстях и в мнимых (но еще сознающихся реальными) интересах. Трудно быть оптимистом в наше время. Возможно, что женевские идеи должны будут пробивать толщу черепов и кору сердец пушками новых войн. Но ясно уже, что настоящая эпоха указывает лишь три исхода: разрушение цивилизации, мировую империю победителя и врастание государств-народов в мировое сверхнациональное государство. Разумеется, только в эту третью сторону могут быть направлены сознательные усилия моральной и религиозной воли. Организация мирового хозяйства, мирового права, мировой полиции безопасности отнимает у наций почти все государственные атрибуты. Нация сохраняется, как организация духовно-культурного общения, как малая родина. Под сенью мировой цивилизации она возвращается к материнству. Это возвращение возможно и неизбежно при одной предпосылке — вне которой не может быть и речи о социальном спасении: при религиозном обновлении культуры. Из лона бессознательного, оплодотворенного Логосом, нация продолжает творить все самое глубокое и прекрасное, что дано человеку. Лишь страшное право меча, ius gladii[7], отнимается у ней и возвращается Кесарю[8].

* * *

Все, сказанное выше из опыта послевоенной Европы, лишь в малой степени относится к России. Здесь сохраняется во всей своей силе своеобразие России, как третьего культурного материка между Европой и Азией, со своими собственными историческими судьбами.

1. Нельзя говорить об окончательном вырождении русского национального сознания, которое еще не выполнило своих культурных заданий. Национальное дело романтизма было сорвано в 40-х г.г. победившим западничеством. Лишь перед

самой войной мы подошли к основным проблемам познания России в прошлом ее культуры. Эта нива ждет еще своих работников.

2. Для России было бы опасно вторичное включение в «политический концерт» Европы в момент его зловещей какофонии и политического пробуждения Азии. Россия должна выдержать нейтралитет в борьбе Европы с миром цветных рас, чтобы вступить в членство подлинно мирового союза народов.

3. Россия имеет еще много неизжитых возможностей для относительной хозяйственной автаркии.

4. Россия – единственное уцелевшее «государство национальностей» – имеет перед собой великую задачу: опытного построения политического общежития народов. При удачном решении национальной проблемы в России, ее опыт может быть перенесен на мировое поле.

5. Отказ от войны, самоограничение в пределах необъятных внутренних задач диктуется для России не только высоким идеалом, но и простым чувством самосохранения.

6. Но русский традиционный национализм должен радикально переродиться, чтобы стать в уровень со сложными задачами века. В своей окаменелой данности он представляет одно из самых сильно действующих средств для разрушения России.

Quadragesimo anno[1]

15 мая 1931 года исполнилось сорок лет со дня опубликования папой Львом XIII его знаменитой энциклики о рабочем вопросе – Rerum novarum.[2] Днем юбилейной даты подписана и новая энциклика Пия XI «Quadragesimo anno», или «о воссоздании общественного порядка». Мир всегда прислушивается со вниманием к словам, исходящим от главы католического христианства. Для миллионов католиков эти слова облечены авторитетом догматической непогрешимости. Не-католики и даже не-христиане привыкли слышать в Риме голос совести, возвышающийся над национальными и классовыми антагонизмами, раздирающими современный мир. Это значение Рима, как справедливого арбитра в делах Европы – и мира – особенно возросло со времени войны, когда поместные церкви оказались вовлеченными в поток национальных страстей. Все заставляет думать, что новое выступление нации будет не только выражением мнения известных католических кругов, но явится веским фактором в практическом решении социальных вопросов наших дней.

Энциклика Пия XI не притязает на значение нового слова. Она хочет быть лишь комментарием к знаменитому посланию Льва XIII. «Великая хартия работников», как именует ее Пий XI, была замечательным по смелости актом, впервые поставившим перед римской церковью социальную проблему современности. Интересно отметить, как отразился опыт протекших 40 лет на социальном сознании католичества.

Новая энциклика сохраняет и доктрину и формальные рамки старой. Философия хозяйства и собственности дается по

Фоме Аквинату. Идеал социальной справедливости преследуется в совместной работе трех сил: Церкви, государства, и свободных союзов. Однако по тому, как расставлены ударения, можно измерить прогресс католического опыта. При сравнении с энцикликой своего преемника, послание Льва XIII получает консервативный, местами архаический характер, – не свойственный ему по существу. Кратко, в нескольких словах, указав зло капиталистического строя, Лев XIII останавливался на угрозе социалистической революции и подробно опровергал социализм. Его идеал собственности, которой он желает обеспечить каждого рабочего, рисовался ему в виде земельной собственности – наследие античной (даже не средневековой) социальной мысли. Этот архаизм у Пия XI заменяется книжкой сберегательной кассы и участии в прибылях. Процесс против социализма введен в более скромные рамки и соответственно расширено и обострено обличение капитализма.

Экономическая революция последних сорока лет характеризуется, как переход от режима свободной конкуренции к «экономической диктатуре», когда обладатели, даже простые организаторы кредитного капитала по своему произволу управляют хозяйственным миром: «без их согласия никто не может дышать». Победителями оказываются «более сильные, т. е. те, которые борются с большей насильственностью, которые менее считаются с голосом совести». «Государства ставят свои силы и свою политическую власть на службу экономических интересов»... Социалист не мог бы с большей силой охарактеризовать грехи капитализма, чем делает это папа. Однако, капиталистический режим осуждается не по существу, «в себе самом», а в его извращении. Само по себе разделение капитала и труда признается законным. Частная собственность, если и не именуется священной, то объявляется проистекающей «от природы, т. е. от Творца». Однако, собственность имеет не только индивидуальный, но и социальный характер. Она имеет свои обязательства и свои границы, «Режим собственности не является абсолютно неизменным». Решение социального вопроса папа усматривает в «справедливом» распределении общественного дохода. При этом рабочий имеет право на труд, не истощающий его сил, не подавляющий его духовных потребностей, и на оплату, дающую возможность семейной жизни и скромных

сбережений. Этот standard of life[3] для капиталиста определяется «образом жизни приличным и достойным общественного положения». Богатый должен иметь возможность раздавать милостыню и проявлять «щедрость» — что, в переводе на современные отношения, означает «развивать индустрию».

Из сказанного ясно, что при всем радикализме критики папа стоит всецело на почве современных хозяйственных отношений, но стремится регулировать их в духе средневековых идеалов. Идеальное христианское общество уже существовало в истории. Следует вернуться к его «естественным», или Богом положенным основам.

Социалистический идеал отвергается Пием XI не только как нарушающий вечное право собственности, но и как посягательство на свободу, — как строй, при котором личность всецело приносится в жертву обществу, а «самый высокие блага человека — требованиям рационалистического производства». В отличие от капитализма, социализм осуждается таким образом «в себе». Он рассматривается, как единая законченная система, не только экономическая, несовместимая с христианским миросозерцанием. Слишком очевидно, что капитализм и социализм мерятся разною мерою, что социализм определяется в своих «интегральных» формах, а капитализм в младенческой своей фазе: как разделение капитала и труда. Природа современного капитализма превращается в злоупотребление, а парадоксы радикального социализма (коммунизма) в его природу.

Папа не закрывает глаза на глубокие отличия в современном социализме. Лев XIII видел перед собой призрак единого революционного фронта; теперь социализм раздвоился. С одной стороны, коммунизм, «дикий и бесчеловечный», который покрыл кровью и развалинами «огромные» страны восточной Европы и Азии» (папа избегает имени Россия), — с другой, умеренный социализм, отказавшийся от насилия, от принципиального отрицания собственности и уже «не отличающийся от идеалов и требований христианских реформаторов». Пред лицом коммунизма папа осуждает беззаботность тех, кто позволяет свободно распространяться его идеям, но еще более тех, кто «не радеет об устранении или изменении порядка вещей, ожесточающего массы и подготовляющего таким образом переворот и разрушение общества».

Казалось бы, что мирные социалисты, осуществляющие христианскую реформу, заслуживают признания христиан. Однако, в виду принципиального (не религиозного, а экономического) порока социализма, он объявляется несовместимым с христианством: «Религиозный социализм, христианский социализм — суть противоречие: никто не может быть в одно и то же время добрым католиком и истинным социалистом». Папа осуждает работу католиков не только в партиях, но и в организациях, которые «открыто или фактически» являются социалистическими. Строгость этого приговора, который должен разбить немало христианских жизней, вытекает, по-видимому, не из опасений социалистических соблазнов, а из желания сосредоточить всю социальную церковную акцию в католических союзах под контролем иерархии. К этому контролю и даже «руководству» пастырей церкви папа возвращается и в заключении послания. «Епископы одни могут решать, какие из беспартийных профессиональных объединений остаются открытыми для доброго католика.» Католическая церковь боится свободного мирянского движения и берет на себя, т. е. возлагает на иерархию ответственность за социальную и политическую работу. Это как раз те черты, которые разделяют в наших глазах церковность и клерикализм. Папа, как глава социально-политической католической акции, становится вождем одной из борющихся в мире сил, для которого уже невозможно положение морального арбитра. Здесь, в современном мире, повторяется парадоксальное положение, веками связанное с итальянским государством папы. Созданное для обеспечения свободы Церкви, государство это низводило папу до уровня одного из монархов, отстаивающих свои узкие интересы — вместо того, чтобы оставаться арбитром государей.

Последнее наблюдение. Хотя, как мы видели, она не сохраняет теоретического равновесия в оценке капитализма и социализма, это вытекает скорее из средневековой доктрины и из общей консервативности Церкви, а не из дефекта социальной справедливости. Конкретно, в борьбе рабочих и предпринимателей папа отнюдь не становится на сторону последних. Еще для Льва XIII борьба с социальной революцией стоит на первом плане. Пий XI обращается скорее к разрушительному процессу капиталистического вырождения, чем к революцион-

ной опасности. Защита рабочих, подъем их классового уровня для него в центре внимания. На их свободные организации он возлагает больше надежды, чем на вмешательство государства (Косвенно осуждая фашистские синдикаты). Папа констатирует с горечью, что, если католические рабочие ответили достойно на призыв Льва XIII, то католики-хозяева не оказались на высоте положения. Последнее его слово, последнее благословение – рабочим.

Не взирая на схоластический скелет доктрины, энциклика Пия XI проникнута благородным идеализмом, способным зажигать сердца и бросать юношей на социальный подвиг: «Пусть они не теряют бодрости. Идти навстречу суровым битвам – призвание христиан; выполнять трудные задачи – дело тех, кто в качестве добрых воинов Христовых ближе всех следуют за Ним.» Особенно приветствует папа жертвенный порыв студенческой молодежи: «Среди юношей, которых таланты или богатство предназначают к почетному положению в высших классах общества, мы видим немало таких, которые с возрастающим интересом изучают социальные проблемы и подают радостную надежду на то, что они всецело посвятят себя социальному возрождению».

Это правда. Социальный энтузиазм католической молодежи – одна из надежд нашей трагической эпохи.

«Путь» № 28–29, 1931 г.

Последние книжки «Пути» более, чем наполовину, посвящены вопросам социального христианства. Обширная статья Н. Алексеева[1] «Христианство и социализм» (№ 28), дает общее введение в социальную проблему с точки зрения христианства: введение историческое и введение догматическое. (Последнее уступает первому в четкости). При энергичном отталкивании от капитализма и экономического индивидуализма, автор зовет к исканию среднего пути между индивидуализмом и коллективизмом. Теоретик современного евразийства, в отличие от Л. П. Карсавина, отказывается утверждать приоритет «коллективных личностей». Он доходит даже до признания, что для христианства, «как ни далек от него физически индивидуализм, он все же ближе универсализма». Так как свобода автора от предпосылок буржуазного экономизма вне сомнений, то это признание нам представляется весьма ценным в его устах.

Ф. Степун в статье «Религиозный социализм и христианство» (№ 29) дает характеристику одного из интересных течений послевоенной Германии: социализма Тиллиха[2] и его школы. Русский читатель может быть удивлен, узнав, что немецкие пасторы и теологи этой школы оправдывают большевизм и коллективные злодеяния пролетариата. Однако из анализа Ф. Степуна явствует, что «насколько подлинен социализм религиозных социалистов, настолько же проблематична с христианской точки зрения их религиозность». Может быть, в лице Тиллиха мы имеем пример нехристианской духовности,

не осознавшей своего отрыва от христианства. «Не знаете, какого вы духа». В тех же номерах «Пути» начата печатанием анонимная работа, присланная из Советской России и подписанная «Русский Инок». Тема ее – «Религиозные основания политической экономики» – сама по себе увлекает своей новизной и своевременностью. Если судить по первым главам, автор обладает и талантом и оригинальностью мысли. Особенно интересна первая глава, представляющая собой попытку обосновать «социальное христианство» на аскетике, на почве которой велась до сих пор главная борьба против него. Здесь идет на пользу даже самая односторонность автора; подобно многим в наше время, он стремится подчинить аскетике не только всю религиозную жизнь, но даже учение о том, «как устраивать внешнюю жизнь» (!). Его борьба против принципа принудительного страдания, указания на аскетические пороки современного строя блестящи. Однако, в аргументации автора есть ряд скачков, объясняемых узостью исходной посылки. Непонятно, откуда появляется свобода, как благо, наряду со справедливостью. Наивным представляется и требование полной платы трудящимся. Это пресекает всякое социальное творчество. Для аскета понятен этический индивидуализм, который проглядывает во всем ходе мыслей талантливого автора. Но думаем, его попытка элиминировать любовь (или, говоря шире: проблему человеческого общения) при решении социального вопроса для христианства неприемлема. Вторая глава «Хозяйство природы» является апологией природы, как закономерного космоса. В красоте отражается план Божественной Премудрости. Сама красота для автора сводится к экономии (принцип наименьшей затраты сил), что открывает путь к экономии социальной. Удивляет натуралистический оптимизм автора, заметный и в первой статье. Он закрывает глаза на дисгармонию в природе, и в этом источник его социального оптимизма. При всей спорности статьи «Русского Инока» полны волнующих мыслей и доказывают, как именно религиозное углубление в социальную проблему, особенно в православии (совершенно девственная почва), способно внести остроту и содержательность в ту систему общих мест, которой часто является социальное христианство на Западе. Хотелось бы, чтобы вся книга «Русского Инока» дошла, наконец, до читателя.

Arnold Bbemond. Une explication du monde ouvrier. St.-Elienne. 1927 (Extrail de la Rev. du Christianisme Social) P. Lhande. Le Christ dans le banlien. Paris. 1026 P. Lhande. Le Dieu qui bouge. Paris. 1930 R. Garric. Belleville. Paris. 1929 (Grassel.)[1]

В чем мы больше всего нуждаемся в поисках решения социальной проблемы современности, так это в точной документации. Необходимо освободиться от всех схем буржуазной и социалистической школы и увидать действительность, как она есть. Одна из важнейших сторон этой информации — изучение современного рабочего быта: материального и духовного состояния пролетариата. Три выше названных книги и представляют такого рода анкеты, предпринятые за последние годы среди парижских рабочих. Все авторы христиане: Ланд, известный католический проповедник, посвятивший себя миссии в «красной зоне» парижских предместий. Гаррик, тоже католик, энергичный и искусный организатор «Equipes sociales»,[2] студенческих групп для помощи рабочим. Бремон, студент протестантского Богословского Института в Париже, сам, в течение 8 месяцев изведавший на себе всю горечь наемного труда на заводах в Иври и провинции. Книги разного духа и разного стиля. От каждой из них создается иное впечатление, и, хотя они не исключают прямо друг друга, но вместе показывают, как трудно добиться в социальной анкете объективной истины. От(ец) Ланд, миссионер, смотрит на изображаемый мир сверху, как на объект и поле работы. Он рисует ужасающую картину религиозного и морального одичания парижских предместий, совершенно языческих, чтобы на этом фоне показать героические усилия апостолов Церкви, увенчивающиеся успехом.

Гаррик не ведет религиозной пропаганды и подходит к рабочему миру человечески-просто, исходя из личных дружеских

связей эпохи окопной войны. Неисчерпаемый оптимизм автора приводит к своеобразному народничеству: в пролетариате Бельвиля ему удается найти подлинный народ, в котором живут лучшие национальные традиции Франции. Он коротко характеризует бедность и страдания народа, чтобы в восхищении остановиться на его мужестве, социальных добродетелях, стремлении к знанию. Особенно интересны у него описания народных развлечений, балов, синема и театра, в которых он склонен видеть невинные и благородные радости. Оптимизм автора вызывает к нему симпатии; думается, что он помогает ему и его соратникам в их социальном подвиге. Но для читателя он не всегда убедителен. Желая доказать христианское состояние народной души, он указывает на старуху, молящуюся в церкви и вдруг, словно подменив своего читателя, начинает убеждать его в том, что Церковь не враг народа.

Бремон вложил в свою небольшую книжку гораздо больше опыта и проработал его с несравненно большей религиозной остротой. Он один показывает рабочего на фабрике, в обстановке изнурительного, нездорового труда, приводящего массу в состояние животного отупения. Переходя к рабочей «элите», он рисует типы индивидуалистов и коллективистов с их разными путями «спасения». Интересно, что более всего идеализма, моральной строгости и жажды знания он находит у анархистов. Коммунист ему представляется типом фанатика, положительно враждебного свободному исследованию истины и всякой личной морали. Не идеализируя своих рабочих друзей, Бремон видит несовместимость их героизма с христианством, как религией, и, возлагая большую ответственность за разрыв между христианством и народом на христиан, не обольщает себя легкостью побед в этой среде. К этой работе он зовет, как на вольный подвиг бедности и даже мученичества, подчеркивая необходимость двух сторон ее: социально-реформаторской и духовной. Мы не могли бы достаточно рекомендовать русскому читателю эту книгу.

Jean Maxence el Nadejda Gorodetzky. Charles Pëguy.

Textes suivis de debats au Studio franco-russe. «Cahiers de la Quinaine»[1] № 121 (1931)

Два доклада и прения, вызванные ими во Франко-русской студии 24 февраля 1931 г., привлекают наше внимание не только русским именем одного из докладчиков. Все, что связано с памятью Пеги[2], нам особенно дорого. На пороге «Новаго Града» нельзя не помянуть благодарным словом автора «Cite harmonieuse». В этом представителе самых благородных традиций Франции мы, русские, охотно узнаем образ отошедших уже в прошлое праведников русской интеллигенции. Полное отсутствие литературности, даже великого литературного самоопределения, полная слитность творчества и жизни, писательство, как общественно-религиозное служение, безоглядная отдача себя идее, святая бедность, принятая, как призвание – делают из Пеги больше, чем учителя социальной правды. Это Ганди Запада, апостол святого противления злу. Сейчас уже не так важно то, чему учил Пеги. Напрасно искать у него рецептов для спасения человечества. Но дух Пеги, дух вольного христианства, который совмещает защиту бедности и труда с пламенной любовью к родине, революционизм с классической традицией, всечеловечность с исключительностью и непримиримостью моральных оценок — этот дух подвижника и рыцаря Христова мы хотели бы сделать своим и завещать его русской молодежи. Самое отрадное и неожиданное, что мы узнаем из отчета о русско-французской беседе, это заявление молодых о том, что Пеги имеет для них актуальное значение. Недавно трое из молодых писателей – Мунье, Изар и Марсель Пеги, сын поэта, издали книгу, посвященную его миросозерцанию.

Именно политическое служение Пеги (т. е., говоря его словами, общественная «мистика» Пеги) теперь становится притягательной для идеалистической молодежи Франции. В добрый час. В небольшой книжке читатель, незнакомый с Пеги, найдет довольно много черт для воссоздания его облика и, что особенно ценно, много цитат, передающих самое непередаваемое в нем: его стиль.

Paul Valery. Regards sur le monde actuel.[1]

Elock. Paris. 1931

Не в первый раз поэт и эстетик, ныне академик, Поль Валери[2], выходит из узкого круга своего творчества – «для немногих» – чтобы взглянуть в лицо волнующей современности. Он всматривается в нее с острым любопытством аналитического ума и с резиньяцией заранее побежденной воли. Настоящее и будущее прельщают его научными переворотами, которые сближают область чудесного и точного, – он готов и этом смысле защищать «прогресс» от романтиков. Но политическое состояние мира заслуживает только презрения. Политика самая отсталая функция культуры. Она живет мертвой традицией, мифами, к которым Валери беспощаден. Пред лицом пробуждающихся рас Востока, перед задачей построения новой «Римской» империи, европейские политики «играют в арманьяков и бургундцев», бессильные предотвратить надвигающиеся катастрофы. Земной шар, в своей политической биографии, и является настоящей темой тревоги Валери. Социальный вопрос не останавливает его внимания. Так как его книга составилась из отдельных, всегда остроумных, порою блестящих статей, то в ней нашлось место и для оптимистического этюда; характерно, что темой его является Франция. Но основная установка его перед миром лучше всего выражается в заключающих книгу словах: «Не кажется ли вам, что человечество, при всей своей ясности и рассудительности, не способное принести жертву своими влечениями ради познания и своей ненавистью ради скорби, ведет себя подобно рою глупых и жалких насекомых, неудержимо летящих на огонь».

Россия Ключевского

В прошедшем 1931 году зарубежная Россия отметила двадцатилетие кончины Василия Осиповича Ключевского (умер 12 мая 1911 года). Настоящий год связан с иной, очень значительной, юбилейной памятью в духовной биографии Ключевского — и в России. Исполнилось полвека со времени появления «Боярской Думы». Сначала на страницах «Русской мысли» (с 1880 года), потом в отдельном издании этого классического труда Ключевского (1882) читающая Россия впервые ознакомилась, в художественном воплощении, с совершенно новой схемой русской истории. В «Боярской Думе» заключены уже идеи всего знаменитого курса, который студенты Московского университета могли слушать с 1879 года. С этих пор схема Ключевского царствует почти неограниченно. Это не одна из многих, а единственная Русская История, на которой воспитаны два поколения русских людей. Специалисты могли делать свои возражения. Для всех нас Россия в ее истории дана такой, какой она привиделась Ключевскому.

Как, из каких элементов сложился образ этой России? Какие течения мысли, какие общественные влияния стояли у колыбели России Ключевского? Что в ней отмерло, что остается живым для нас? Вот вопросы, на которые мы попытаемся дать ответ в настоящем кратком очерке, поскольку этот ответ уже подготовлен в развитии русской исторической науки.

1.

История лучше других знает, сколько субъективного заключено во всякой канонизированной схеме национальной исто-

рии. Художественному гению более чем научному, удается впечатлеть свой образ национального прошлого, заворожить им целый народ. Ранке, Мишле, Грин[1] дали немцам, французам, англичанам устойчивый образ родины – икону или идол, которые могут принимать жертвы, вдохновлять на подвиги. Но время проходит, и краски тускнеют под разъедающим действием критических кислот. Старая схема превращается в груду устарелых гипотез. Это значит, время ждет нового построения, нового мастера, который отлил бы накопившийся материал исследований в новую форму.

Первый национальный образ России, в большом стиле, был создан Карамзиным. Его сравнительная недолговечность не должна нас обманывать. За ним, в прошлом, стоял весь XVIII век, историки которого влились в «Историю государства Российского». Карамзин завершитель. Это поэт Империи на вершине ее славы. Он дал классическое одеяние России, построил ее форум в стиле ампир – параллель: Захаров и Росси[2], – заставив ее героев говорить языком римлян. Сейчас нам не пристало глумиться над русским ампиром. Это последний большой стиль России. Такой видел Россию Пушкин. Карамзин зачаровал Пушкина и был водителем его поколения на повороте от декабрьского либерализма к николаевскому консерватизму.

Карамзин дал душу и стиль николаевской эпохе, потому что и она имела свой стиль. Однако стиль этот был уже в состоянии окаменения. Разложение карамзинского стиля началось с тридцатых, даже двадцатых годов. С разных концов – критик Каченовский[3], демократ Полевой[4], западники и славянофилы – разрывали классическую порфиру Государства Российского. Она была еще пригодна для учебников и официальных парадов: она доживает и в следующих царствованиях в холодных национальных монументах: памятник Тысячелетия России в Новгороде и Александра II в Кремле. Но душа давно отлетела. Карамзин не пережил крушения николаевской России. Шестидесятые годы обходились без схемы русской истории. Соловьев писал для специалистов; его история не стала национальной. Костомаров не имел достаточно силы, чтобы стать новым, революционным Карамзиным. Шестидесятники охотно заменяли историю этнографией. На месте былого форума образовалось

пустое место, «коровий выгон» (campo vachino). Здесь легко слагались пародии: писалась «История города Глупова». Но здесь же закладывались основы России Ключевского.

Читающая Россия слишком поздно познакомилась с новой блестящей конструкцией русской истории. Счастливые слушатели Ключевского – и притом не универсанты, а студенты Духовной Академии, Александровского военного училища и Высших женских курсов – могли слышать Ключевского с начала семидесятых годов. Недавно профессор А. А. Кизеветтер[5] познакомил нас с попавшими в его руки студенческими записями курса Ключевского от 1873 года. Не без удивления мы узнаем отсюда, что в 1873 году курс Ключевского, как его знает наше поколение, уже сложился. Целые главы вошли без изменений в печатный текст. Работа последующих лет заключалась более всего в сокращениях и в художественной отделке. Не только историческое миросозерцание Ключевского, но и видение им русской истории было вполне законченным и цельным к началу семидесятых годов. Но это значит, что оно сложилось в шестидесятые. Это значит, что Ключевский был «шестидесятником».

Такой вывод покажется многим неожиданным. Для поколения начала XX века Ключевский был еще современным, передовым. Его история удовлетворяла не только художественным, но и социологическим потребностям русского интеллигентного читателя времен первой революции. Это значит только, что Ключевский, как всякий большой человек, во многом упредил свое время – был зачинателем, а не завершителем эпохи. Но корни его – в далеком прошлом. Шестидесятые годы вскормили его, дали ему запас жизненных впечатлений и социальных идей, с которыми он вышел на творчество. Семидесятые прибавили кое-что – немногое.

Шестидесятые годы оставили печальный след в истории русской философской мысли и русского слова (не науки). Это эпоха во многом скорее разрушительная, чем созидательная. Творчество жизни нередко убивало творчество культуры. Но памятником огромного разлива бушевавших сил навсегда останутся: для разрушителей эстетики – Некрасов, Репин, Мусоргский, для антиисторического народничества Ключевский. Ключевский один оправдывает собой шестидесятые годы.

В самом общем и широком охвате, включающем разные, даже противоположные направления мысли и политики, шестидесятые годы характеризуют реализм и народничество. Реализм в понимании того времени — это антиидеализм, возвращение на землю («природа не храм, а мастерская»), к низшим, натуральным сферам жизни: к материи, к физиологии, к экономике, к этнографии. Народничество, не в революционном, а в широком смысле слова, — как бы социальная транскрипция того же натурализма: глубокий интерес и сочувствие к жизни низших классов (крестьянства) — принесение в жертву им культурной утонченности и сложности: «все для народа», но, может быть, и не «через народ» (было народничество монархическое и якобинское). Нетрудно видеть, что обе эти черты неизгладимы в облике Ключевского.

Ключевский реалист: он враг в истории «созерцательного богословского ведения» и «философских откровений». Он хочет изучить «анатомию», «физиологию» общественной жизни. Он становится проницательным художником, когда спускается в низшие социальные пласты: географическую природу русской земли, хозяйственный быт народа. Его характеристика великоруса (в I томе) навсегда останется классической. Но в ней сильнее всего сказалось влияние Щапова[6] и через него этнографической школы шестидесятых годов. Ключевский, с его развенчиванием героев, с его едкой усмешкой, многим приводил на память нигилиста. Правда, делали это сближение лишь для того, чтобы сейчас же его отбросить. Ключевский не нигилист: он слишком широк для этого, слишком верит в «нравственный капитал». Но метка нигилизма на нем недаром. Через нигилизм он прошел. Вчерашний семинарист, молодой московский студент (1862-1865) с жадностью набрасывается на передовые журналы, увлекается Добролюбовым, Чернышевским, гордится ими как «нашими», поповичами. Его письма к другу в эти годы пестрят умственно-нигилистическими выпадами. Ключевский скоро переболел эту детскую болезнь, но следы ее остались. Они в значительной степени определяют его знаменитую иронию.

Ключевский-народник сам признается нам, что все его общественное миросозерцание определилось под знаком 19 февраля 1861 года: из памяти о недавней крепостнической неволе и из

размышлений о ней. Более всего привлекает его в Московской Руси — внеклассовое единство культуры; отсутствие его всего более отталкивает его от императорской России. Ключевский остался чуждым дворянской традиции Империи. В карикатурном изображении XVIII века нельзя не видеть мстящего пера, водимого рукою сына бедного сельского священника, который, конечно, чувствовал себя ближе к мужицким избам, чем к дворянским усадьбам.

2.

Ключевский не был бы Ключевским, если бы остался только шестидесятником. Он должен был перерасти свое время, найти в своей глубине сопротивление окружающим влияниям, чтобы выковать в себе великого историка из такой, по существу своему, антиисторической общественной материи. Есть в нем черты, столь не сходные с обликом людей его поколения, что он и для поверхностного взгляда совершенно заслоняет шестидесятника.

Ключевский не радикал. И не только в политическом смысле: чрезвычайно трудно говорить о политических взглядах Ключевского. Но так же трудно говорить и о его религиозных взглядах. Ключевского считали своим люди самых противоположных воззрений. Он был свой и в либеральном салоне гольцевской «Русской мысли», и в допотопной профессорской среде Московской Духовной Академии. Он был учителем наследника Георгия Александровича и в 1905 году приглашался на петергофские совещания во дворец. Но в то же время П. Н. Милюков рассказал[7], что в последние годы своей жизни Ключевский был в резкой оппозиции правительству и даже состоял членом конст<итуционно>-дем<ократической> партии. Это свидетельство не подлежит оспариванию. Однако оно получает свое полное объяснение лишь на фоне той нервности и горечи, которая все более охватывает Ключевского в годы революции и отчаяния в путях России. Тот же Ключевский в семидесятые годы был непроницаем для своих учеников, пытавших его на политические злобы дня, и в 1894 году неприятно поразил всю либеральную Россию своей речью над гробом Александра III. Ключевский был слишком сложен, что-

бы вложиться в направление. К тому же еще и скрытен. Он рано заковал себя в броню непроницаемых формул, точно и остро отточенных, столь поразительных в его буйное, богатое силами, но бесформенное, растрепанное и хаотичное время. Жизнь научила его сдержанности. Бедность и семинария были для него превосходной школой скрытности. Затаив нанесенную ему учительской несправедливостью обиду, он удивил всех своих товарищей неожиданным и неурочным выходом из семинарии до окончания курса. Какой огромной выдержкой, почти макиавеллистической, нужно было обладать, чтобы читать курс одновременно в духовной, военной и университетской аудитории, в течение сорока лет распаленных общественных страстей, всюду увлекая и пленяя, никогда ни в чем не возбудив подозрительности разных начальств. Будь он еще сухим собирателем и критиком исторических фактов! Но сохранить объективную принудительность в своих ярких художественных характеристиках — это дано лишь настоящему искусству.

Ключевский, как художник, — прямое отрицание шестидесятых годов. Как писатель, он совершенно одинок — до самого XX столетия. Его поколение, порвав с великой карамзинско-пушкинско-гоголевской традицией, размотало все формальные достижения русского слова, разболтало и развинтило синтаксис, засорило словарь. Даже Толстой и Достоевский в своей свободе и беззаконии, не могут быть учителями безукоризненной русской речи. Ключевский был не только образным и ярким писателем (эти качества не были утрачены и в 60-х годах), но и строгим, чеканным, изысканным мастером. Его искусство граничило с искусственностью, не допускало ни малейшей вольности. Каждая острота отшлифована, правится годами, получая классическую отточенность. В обращении со словом Ключевский может найти себе равных только среди символистов XX столетия, при всем различии их художественных средств. Непонятным, загадочным представляется Ключевский как стилистическое явление. Его можно поставить в связь с его моральной сдержанностью. Там и здесь — методическая работа над оформлением своей стихийности, отрицание «естественности», закованность в стиль. Классическая школа — в семинарии и университете, — которую Ключевский впитал в себя как наследие классического века, — отлило природную

одаренность пензенского бурсака в чекан Вергилия. Надо уметь почувствовать элементы этой античной формы, вобравшей у Ключевского всю образность и жизненность русского московского говора XVII века.

3.

Ключевский — шестидесятник. В качестве такового он совершает разрыв с историческими течениями сороковых годов. Линия разрыва, которая в сфере политики и культуры прошла между Чернышевским и Герценом, в историософии проходит между Ключевским и историками-гегельянцами: Соловьевым и Чичериным. Старый спор между западниками и славянофилами утратил для Ключевского, как и для его эпохи, свою актуальность. Не то чтобы он был в какой бы то ни было степени научно исчерпан. Он был прежде времени сдан в архив, но трагическая тема его звучит и в конце столетия, и в эпоху ренессанса XX века, — с особой силой для нашего времени. Шестидесятники оказались глухи и к ней потому, что сняли с порядка дня тему исторических идей. Практически западники торжествовали по всему фронту — торжествовали и в русской исторической науке. Ключевский, как ученик Соловьева, как передовой человек своего времени, конечно, находится в западнической традиции (что не мешало его сердцу порой славянофильствовать). Но он отходит от западничества как оно сложилось в исторической школе сороковых годов.

Менее всего он хочет афишировать разрыв. Он не любит полемики, избегает даже точной формулировки расхождений. С Чичериным он сводит счеты на нескольких страничках предисловия к «Боярской Думе», не называет его имени. По отношению к Соловьеву он проникнут величайшим пиететом, хочет уверить своих слушателей и нас в том, что он остается верным последователем Соловьева — не более. «Я передал вам то, что получил от Соловьева: я ученик Соловьева, вот все, чем я могу гордиться как ученый». Очередной порядок княжеского владения, колонизация Суздальской Руси, рост Москвы, корни Петровской реформы в XVII столетии — вот Соловьев в Ключевском. Чичерин, историк учреждений, завещал Ключевскому целый ряд тем, если не готовых построений: крепостное

право, земские соборы, — в сущности, может быть, и самую боярскую думу. Еще значительнее для формации России Ключевского было открытие Чичериным русского средневековья: «гражданского общества» между родовым и государственным Соловьева, — иначе, «средней», удельной эпохи, в которой строение удельного княжества определяется частноправовыми и договорными отношениями.

Но, признавая в полной мере все, чем Ключевский обязан исторической школе сороковых годов, необходимо резко подчеркнуть разделяющие их грани. Для исторической философии гегельянства основными понятиями были: национальная идея, государство и историческая личность. Правда, национальная идея, доставшаяся в удел славянофильству — философскому и публицистическому, — выпала из обихода западнической исторической и юридической науки. Но остаются государство и личность, особенно первое, как главный субъект исторического процесса. «Государство есть высшая форма общежития, высшее проявление народности в общественной сфере», — слова Чичерина. И Соловьев ему вторит: «Правительство будет всегда на первом плане для историка — для истории нет возможности иметь дела с народными массами». «Историческая личность решает задачи, которых история не в силах разрешать сама собой» (Чичерин). Именно это и отрицает Ключевский, отрицает практически, в опыте своего построения русской истории, где не государство, не правительство и не властная личность, а народ, в смысле общественных групп и классов, — на первом плане. Именно этот «негосударственный» народ, «жидкая масса», «калужское тесто» (Кавелин) всего более интересует Ключевского. Для Соловьева прогрессивный момент русской истории — в торжестве государственных начал над пережитками родового быта. У Ключевского нет и схемы этого родового быта. Древняя Киевская Русь представляется ему созданием не князей государственников, а торгового общества, пригласившего князей для военно-полицейской охраны. Со своей высокой оценкой государства Соловьев мог посвятить всю свою жизнь «Истории России» как летописи успехов этого государства, его внешнего роста, внутреннего укрепления, его борьбы с окружающим политическим миром. История Соловьева — чисто политическая история, и внешняя

политика в ней занимает подавляющее место. Конечно, есть разница между университетским курсом и научной историей. Конечно, в своем курсе Ключевский не отрицает, а дополняет (или думает, что дополняет) Соловьева. Но из всей совокупности его трудов совершенно ясно, что внешняя политика его совершенно не интересовала, да и судьба государства занимала весьма умеренно.

С «Боярской Думой» Ключевский подходит вплотную к истории учреждений, к теме государственно-правовой, как бы завещанной ему Чичериным. Но подходит лишь для того, чтобы поставить ее по-новому, с первых же страниц отмежевавшись от историко-юридической школы. Старая школа изучает только «механизм правительственных учреждений».

При этом остаются в тени общественные классы и интересы, которые за ними скрывались и через них «действовали». Но, по мнению Ключевского, «в истории политических учреждений строительный материал часто важнее самого строя». В истории Боярской Думы Ключевского интересует не столько компетенция Думы и работа ее, сколько состав: те классы общества, которые в Думе и через Думу управляли Россией. Вот почему «Боярская Дума» Ключевского развертывается в построение социальной истории России, в которой тема Думы совершенно тонет в иной, поглощающей теме правящих классов. Вполне естественно, что книга Ключевского должна была вызвать негодование историков-юристов, о которой свидетельствует полемика Владимирского-Буданова и Сергеевича[8]. Тема Ключевского была нова, и разработка ее плодотворна, но изгнание правовой, институционной точки зрения из русской истории едва ли ее обогатило. История права и учреждений, оформляющих государство, предоставляется в удел чистым юристам. Размежевание с юристами оставило в русской истории и другой след: слабость формально-логической структуры, нечеткость исторических понятий. Напрасно пытались находить у Ключевского эту четкость. Не следует смешивать меткости и силы художественных описаний с точностью определений. Образ не заменяет понятия. Обратной стороной блестящего художественного таланта Ключевского является известная, незаметная для среднего читателя и даже порой для историка расплывчатость исторических понятий.

4.

В истории классов Ключевский нашел свою социальную тему, которую он противопоставил политической теме государства и завещал всей позднейшей русской историографии. Можно с уверенностью утверждать, что классовая тема Ключевского не стояла ни в какой связи с социализмом. Это доказывается хотя бы тем, что внимание Ключевского было приковано не к одним трудящимся классам. Его курс по «Истории сословий в России» об этом свидетельствует, как и тот факт, что главный труд его, «Боярская Дума», есть история правящих классов. Менее всего Ключевский уделяет внимания буржуазии, как и пролетариату — торгово-промышленным группам Древней Руси, — и об этом нельзя не пожалеть. Но это лишний раз свидетельствует о том, что его социальная тема возникла не из европейской социальной борьбы (как русский социализм), а имеет более глубокие, народные и вместе с тем личные корни. Можно отважиться на утверждение, что Ключевский, по условиям своего рождения и воспитания, был как бы предназначен к тому, чтобы увидеть историю России в классовом разрезе. Сын сельского священника, современник освобождения 1861 года, он видел воочию столкновение двух Россий, взаимное непонимание, разность их культур. Но по своему собственному семейному быту он не принадлежал ни к миру ампирных усадеб, ни к миру соломенных крыш. Он мог смотреть на тяжбу барина с мужиком еще с третьей стороны. При всем демократизме Ключевского, его бытовые связи со своим сословием были так сильны, что он не стал политическим демократом и социальным революционером: он был лишь зрителем и историком классовой тяжбы. Но для него стало уже невозможным, как для типической, родившейся в дворянстве интеллигенции, исходить из единства национального и общественного сознания России. В этом он шел своим путем, параллельным пути революционной интеллигенции. Между Ключевским и ею можно сделать еще одно сближение. Известно отвращение русских социалистов шестидесятых и семидесятых годов к «чистой» политике, к юридическим формулам либерализма. Прямой аналогией этому является социальный историзм Ключевского с его ироническим отношением к «механизму» правительственных учреждений.

Впрочем, антиюридизм Ключевского не шел так далеко, как антилиберализм русских народников. Он всегда изучал классы общества в их отношении к государству, к власти, и в этом чувствуется ученик Соловьева. Общество не упразднило для него государства, а лишь оттеснило на задний план исторической сцены. И в этом он выполнил лишь правильно учтенный им «заказ» своей эпохи.

Почти то же можно сказать и об экономизме Ключевского. Он сказался не только в чисто экономических его работах, но и в том значении, которое экономические факторы имеют в его исторической конструкции. Специальные его работы делают Ключевского основателем научной экономической истории в России. Весь курс его дает начало историческому экономизму как особому и очень влиятельному именно в России историческому направлению. Некоторые из учеников Ключевского могли говорить даже о его «экономическом материализме», а русский марксизм просто аннексировал в свою пользу курс Ключевского в эпоху его полулегального, допечатного существования. Однако экономизм Ключевского также органичен и почвенен, как и созвучен передовым течениям своего времени. Здесь приходится думать не столько о марксизме, сколько о возникавшей на Западе историко-экономической школе семидесятых годов: Родбертус, Инама-Штернегг, Роджерс[9]. Нам, к сожалению, неизвестны все эти западные влияния на Ключевского, но было бы неосторожным их оспаривать. Молодой студент, П. Н. Милюков, пришедший в аудиторию Ключевского с запасом идей новейшей западной науки (он говорит прямо о Роджерсе), нашел ее принципы выраженными в знаменитых вступительных лекциях Ключевского. Однако следует вспомнить, что первая экономическая работа Ключевского — о Соловецком монастырском хозяйстве — была напечатана в 1869 году. Едва ли в эти годы западная историография могла дать Ключевскому вдохновляющие опыты. Ключевский опередил расцвет исторического экономизма на Западе. Русских предшественников Ключевского П. Н. Милюков справедливо видит в славянофилах. Не богословы-идеалисты сороковых годов, а позднейшие славянофилы-почвенники с любовью к быту, обряду и этнографии вводили хозяйственный быт в круг изучения русской народности: Беляев, Забелин, Валуев, Ал. По-

пов[10]. По компетентному предположению Милюкова, идею торгового значения Киева (основную в его схеме) Ключевский мог найти уже у одного из историков XVIII века — у Шторха[11]. Но хочется сказать: то, как экономическая тема ставится у Ключевского, говорит о ее гораздо более органическом, не литературном только происхождении. Ключевский принялся за изучение ее по житиям русских святых и памятникам монастырского хозяйства. Конечно, не иначе приходилось изучать экономическую историю средневековья и на Западе: таков весь сохранившийся состав исторических источников. Но Ключевский подходит к экономическим явлениям с такой теплотой, с такой бытовой и нравственной сращенностью с изображаемым миром, которые далеко выводят за пределы нормального отношения исследователя к своим «источникам». Сочинения Ключевского могут служить превосходным материалом для построения психологии и идеологии «православного», то есть церковно-бытового хозяйства. Задолго до Макса Вебера[12], Ключевский, не теоретизируя, нащупал религиозно-психологические основы хозяйства. В этом смысле характерно, с какой любовью выписан им портрет преп(одобного) Пафнутия Боровского, хозяйственного игумена и коренного московского патриота XV века. В разрыве с Костомаровым и либеральной интеллигенцией, которая из всех русских святых излюбила мистика и свободолюбца Нила Сорского, Ключевский выдвинул сурового трудолюбца, учителя знаменитого противника Нилова, Иосифа Волоцкого. Думается, что здесь Ключевский руководился бессознательно родовым опытом русского духовенства с его трудовым стяжанием, с его скопидомством, с его хозяйством, освященным, как и в крестьянстве, обрядностью годового церковного круга. Вот почему экономизм Ключевского, в отличие от западной науки, связан не с юридическими формами хозяйства и не с техникой (как в марксизме), а с бытом и нравственными основами жизни.

5.

Ключевский был не только исследователем хозяйства и социальных отношений. Он дал в своем курсе целостное построение русского исторического процесса и во вступитель-

ных лекциях к нему — основы своей исторической философии. В этом курсе самое поразительное — исключение всей духовной культуры, при стремлении к законченному объяснению «процесса». Слушатель или читатель Ключевского ничего не узнает даже об утверждении на Руси христианства и встречается с этим фактом на окольных путях, при анализе некоторых юридических памятников. Нет и речи о влиянии Византии на культуру Древней Руси, как и влиянии (или отсутствии влияния) на нее со стороны татар. Эта односторонность курса Ключевского особенно бросается в глаза при сравнении его со знаменитым курсом Гизо[13]. Из всех классических образцов курс Гизо обнаруживает наибольшее сходство с лекциями Ключевского: в четкости общих линий и уменье заполнить рамки схем конкретностью красноречивых фактов, в художественности изложения без ущерба для строгой научности, а главное, в том равновесии между анализом и синтезом, между построением и фактической содержательностью, которое составляет секрет большого исторического стиля. Почти не может быть сомнений в знакомстве Ключевского с курсом Гизо. Гизо был учителем Соловьева, о Гизо Ключевский говорит как о профессоре со слов своего учителя, упоминая даже о тембре его голоса. Но из сравнения с курсом Гизо парадоксальная особенность построения Ключевского бросается в глаза: у Гизо внимание равномерно распределено между социальной и духовной культурой, между правом и государственным развитием, с одной стороны, — наукой и религией, с другой. Что Ключевский пожертвовал половиной исторического содержания не из сознания своей некомпетентности, это ясно для всякого. Автор диссертации о «Русских житиях святых», в многочисленных рецензиях доказавший свой пристальный интерес к изучению духовной культуры русского прошлого, — более чем кто-либо, был призван для синтетического построения всей русской культурной истории. Откуда же его самоограничение, его жертва?

Постараемся найти ответ в историософском кредо вступительных лекций. Здесь Ключевский развивает взгляд на историю как «предварительную ступень к социологии». Он ставит высшей целью историка открытие «законов», «закономерности», «механики исторической жизни». В другом месте

он говорит «об анатомии и физиологии» общественной жизни и в «Боярской Думе выставляет следующее утверждение: «Исторические тела рождаются, живут и умирают подобно органическим телам природы». Во всем этом мы узнаем влияние той новой науки, «социологии», которая в семидесятых годах складывалась, с величайшими притязаниями на универсальность, на Западе и в России. В России ее идейная диктатура в широких массах интеллигенции, сменившая диктатуру естествознания шестидесятых годов, была особенно суровой. Ключевский, как передовой человек своего времени, не избежал общего духовного поветрия. Конечно, он не был социологом, не был теоретиком вообще. «Разговоры, касавшиеся теории исторического процесса, его не воодушевляли», — вспоминает Богословский. Но он чувствовал себя обязанным оправдывать свою историческую работу перед судом Социологии. Какое значение имеет «местная« (то есть национальная) история для познания общих исторических законов? «Научный интерес истории того или другого народа определяется количеством своеобразных, местных сочетаний и вскрываемых ими свойств тех или иных элементов общежития». Это своеобразие, конечно, получает свой смысл лишь из сравнения с параллельным развитием других местных культур. Само по себе оно малоинтересно. «Культурное значение местной истории сравнительно ничтожно». Вступление Ключевского настраивает нас к ожиданию сравнительно-исторического метода исследования. Ничуть не бывало. Ключевский избегает его даже там, где оно напрашивается само собой (аналогии с западным феодализмом, например). Предисловие составлялось для очищения совести. Историк в Ключевском был терроризирован социологией и делал вид, что принимает ее социальный заказ. Только ученик его, Рожков[14], уже на почве марксизма, сделал опыт «социологического построения русской истории.

Однако от социологии нельзя было отделаться предисловием. Чтобы спасти «научность» истории, в духе своего времени, Ключевскому пришлось пожертвовать историей духовной культуры. Сама по себе духовная культура, казалось бы, допускает социологическое истолкование. Но для экономической или иной материалистической интерпретации духовной культуры Ключевский обладал слишком большой трезвостью и вкусом.

Идеалистическая же социология возвращала назад к Гегелю, к его диалектике и «богословию», от которых Ключевский отталкивался. Будучи не в силах дать иное, кроме описательного, «идеографического», изображения духовной жизни, и не желая портить строгости эволюционных линий своего процесса иррациональностью голых культурных фактов, Ключевский отказался от половины своей темы. Нельзя сказать, чтобы оправдание этого приема у самого Ключевского было удовлетворительно. Не будучи материалистом и доктринером, он допускает в истории возможность творчества духовных сил: «человеческая личность, людское общежитие и природа страны – вот те три основные исторические силы, которые строят людское общество». Однако он не знает сам, что делать с личностью и особенно творимой ею духовной культурой. «А где же, может быть, спросите вы, домашний быт, нравы, успехи знания и искусств, литература, духовные интересы. Идея становится историческим фактором, когда овладевает какой-нибудь практической силой, властью, народной массой или капиталом. Политический и экономический порядок известного времени можно признать показателем его умственной и нравственной жизни». Это объяснение, читавшееся в первом издании, не особенно вразумительно. Если идеи обладают практической силой, почему они не имеют самостоятельного значения? Ключевский почувствовал неувязку и во втором издании заменил это объяснение другим, всем нам памятным: только методологически, в порядке изучения, общественные факты идут впереди духовной культуры.

Во внутренней противоречивости «социологического» введения, в неустойчивости самого текста сказалась драматическая борьба историка с духом своего времени, с его «социальным заказом». Этот заказ, конечно, не был внешне навязанным, но внутренне принятым. Тем не менее, он был известной тяжестью, ярмом, которое влачил на себе историк-художник большой чуткости и широты ума, принужденный замалчивать в общем историческом курсе многие из своих заветных исторических идей.

Эти заветные мысли Ключевский любил высказывать не в академических, а в публичных чтениях, где чувствовал себя свободным от обязательной «научности». В них-то и вскрыва-

ются неожиданные противоречия в его исторической схеме — вернее, та тирания, с которой она организует его исторический опыт. В знаменитой актовой речи о преп(одобном) Сергии Ключевский говорит не только о религиозном, но и общественном и государственном значении Радонежского старца для Древней Руси. В своем курсе он не нашел ни одного слова для характеристики этого значения и даже для упоминания самого Сергия. В публичной речи о русской женщине Ключевский выражает свое твердое убеждение (даже «веру»), что русская женщина всеми своими гражданскими правами обязана влиянию Церкви. В курсе мы напрасно стали бы искать доказательств этого влияния. Но ведь это факты социального, а не чисто морального порядка. Они должны были бы найти свое место в социальной истории России. Историк, утверждавший не раз примат экономики над политикой, должен сознаться: «Умственный труд и нравственный подвиг всегда останутся лучшими строителями общества и самыми мощными двигателями человеческого развития». Но это убеждение историка не отразилось в его историческом построении.

6.

Художник сгладил шероховатости социолога, скрыл острые углы его схемы. Читая Ключевского, мы не задыхаемся от удушья, как, например, в геометризме марксистских исторических схем. Ключевский, в отличие от марксистов, не механизирует духовной культуры. Обходя ее молчанием, он, напротив, одухотворяет культуру экономическую и социальную. Под его пером она утрачивает свой схематизм, становится выражением конкретной человеческой личности. Социальная история превращается в социальную характерологию. Все мы благодарно храним в памяти блестящие портреты исторических деятелей (Грозного, Алексея Михайловича), которыми нечаянно дарит нас Ключевский, забывая на час о своей строгой, конструктивной задаче. Эти портреты освежают, одухотворяют для нас русский исторический «процесс». Однако еще более значительны у Ключевского коллективные, социальные портреты, в которых он был такой мастер: древнерусского князя, великорусского земледельца, московского боярина и служилого человека. Эти

социальные портреты, несомненно, — самое прочное в наследии Ключевского. Их не коснется переоценка социальных схем и принципов исторического построения. Самое ценное и редкое в них — это своеобразное отношение художника к своей модели. Создается впечатление, что между ними нет граней времени и культуры. Что пером Ключевского древнерусский человек рисует самого себя. Это относится особенно к московскому человеку XVI–XVII веков. Сам Ключевский, подходя к XVII веку, считает его историю уже «автобиографией»: до такой степени историк живет в его исторической среде. Не только в силу исторического и художественного вживания в искусственно воскрешенное прошлое. Это прошлое было для Ключевского настоящим, его подлинной живительной средой, питавшей его юность. В Ключевском мы видим московского человека XVII века, прошедшего сквозь «нигилистический» опыт XIX века, но сохранившего нетронутым, по крайней мере, свой душевный склад. XVII век действительно не умирал в России совершенно. Оттиснутый вниз петровской дворянской культурой, он доживает, в полной моральной силе и здоровье, в крестьянстве, купечестве и духовенстве, особенно сельском, из которого вышел Ключевский. Лесков — бытописатель XVII века в XIX. Шестидесятые годы начали стремительный процесс разложения допетровского массива русской жизни. Революция, по всей вероятности, смыла его остатки. Ключевский был последним очевидцем-свидетелем Московского царства. Даже тогда, когда уже нечему будет учиться у исследователя Ключевского, к нему будут обращаться как к первоисточнику.

Однако все отношение Ключевского к старой московской культуре — глубоко двойственно. Он высоко ставит ее моральный закал, хозяйственную крепость, жизненную доброту практического христианства. Но идейное содержание этой культуры, как и эстетические ее идеалы, для него не существуют. Он должен был смотреть на все это, с просветительской горки шестидесятых годов, как на наивное и невежественное варварство. Ничто не дает нам основания думать, что Ключевский ценил древнерусское искусство. Оно осталось навсегда запечатанным даже для Кондакова[15]. Но научный и философский багаж Древней Руси может вызвать улыбку не только у человека шестидесятых годов. Так, ирония навсегда осталась

наиболее резкой чертой в Ключевском — бытописателе и портретисте. Она спасает его от слащавости, невыносимой у славянофилов. Но она говорит и о болезненном разладе в отношении к действительности. Ирония возникает почти неизбежно там, где ум живет не в ладу с сердцем. Умом Ключевский, конечно, считал Древнюю Русь глуповатой, но сердцем отдавал предпочтение ей перед культурой своего времени, как обществу «антиков» Духовной Академии перед либеральными салонами Москвы.

7.

Велика историческая удача Ключевского. Полвека — огромный исторический срок, — Карамзин не выдержал и половины. Школа Ключевского до самой революции безраздельно господствовала в России. Если бы нужно было указать на самые крупные научные завоевания Ключевского, я отметил бы следующие: 1) характеристику смены различных слоев московского боярства и служилого класса — тема, особенно излюбленная «школой»; 2) очерк монастырской колонизации Русского Севера, хотя и оставшийся вместо задуманной диссертации в набросках нескольких лекций; 3) блестящее воссоздание хозяйственно-социального быта удельных столетий (XIII-XV) русской жизни, русского «средневековья». Последнее мне бы хотелось подчеркнуть особенно. Вместе с Ключевским впервые два века русской истории, от татарского завоевания до Ивана III, заполняются определенным социальным содержанием. У Карамзина и Соловьева они заняты безрадостной летописью смут и «возвышением Москвы». Ломка удельного строя московским объединительным деспотизмом представлялась единственным светлым явлением этих столетий. Ключевский (мы видели, вслед за Чичериным) подошел к ним с любовным вниманием. Он показал, как в хозяйственной страде здесь складывался великорусский характер. Он, несомненно, преувеличил, как и Чичерин, значение вотчинных элементов удельного строя в ущерб государственным. Автор «Русских житий», по принципиальному воздержанию, с одной стороны, и по нечувствию — с другой, не пожелал оценить этой эпохи как золотого века русской святости и русского искусства. Но остается фактом: он

оценил положительную работу этих веков, завещав будущему их углубленное изучение.

Среди достижений Ключевского я обошел открытие им торговой Киевской Руси. Это потому, что при настоящем отношении к этому открытию русской исторической науки оно скорее должно быть отнесено в пассив Ключевского. Не то чтобы оно было опровергнуто новыми фактами и открытиями. Но оно осталось неподтвержденным, как гипотеза, облеченная в художественные краски, но лишенная исторической плоти. Пренебрежение Ключевского к археологии и лингвистике, игнорирование им племенного быта, засвидетельствованного на заре русской истории, заставляет теперь по-новому, из новых материалов строить первые столетия русской истории. Как характерно, что знаменитые «градские старцы», истолкованные Ключевским как купеческая городская аристократия, оказались библейским заимствованием!

Но, переходя к пассиву в балансе Ключевского, к 1) торговому Киеву следует присоединить: 2) резкость отрыва великорусского периода нашей истории от киевского. Получается впечатление создания новой жизни на новом месте с полным уничтожением старых государственных форм. В школе Грушевского эта мысль Ключевского получила парадоксальное противопоставление двух независимых национальных процессов: русского и «украинского» 3) Игнорирование Ключевским судеб Литовской Руси и Украины, тоже как бы выделяющее половину Руси из русского исторического процесса. 4) Отсутствие изображения колонизации, государственного роста и внешней политики России. 5) Карикатурность изображения XVIII века, вытекающую из нечувствия Империи. Нетрудно было бы показать, что все эти пробелы и провалы Ключевского объясняются недооценкой у него момента государственности и увлечением одним социальным процессом. Наконец, 6) — мы уже достаточно настаивали на этом — отсутствие в построении Ключевского духовной культуры. Подводя итоги, приходится сказать, что слабость Ключевского в том, в чем он отказывается от традиции сороковых годов: от государства, исторической личности и национальной идеи. Его сила в разработке открытой им золотоносной жилы: социальной истории общества как совокупности классов.

8.

Огромное влияние Ключевского в русской историографии не сводится к одному его личному таланту. Он оказался в основном русле — с редкой чуткостью нащупал это русло — русской общественной мысли, которая с девяностых годов испытывала огромное и все растущее влияние социализма. Марксизм был политическим и радикальным выражением той тенденции интеллигентской мысли, которая в границах научного историзма удовлетворялась школой Ключевского.

Эта школа насчитывает десятки имен; к ней, в сущности, относятся все московские и петербургские историки последних десятилетий. Вне ее стоят лишь некоторые провинциалы: киевляне, харьковцы. Даже всегда противостоящий Москве Петербург на этот раз изменил своей традиции. Глава петербургской школы Платонов[16], по существу, является представителем той же историко-социальной школы. Совершенно в духе Ключевского он истолковал нам смуту как борьбу классов и опричнину как революционную смену правящего класса. На этом отрезке времени он усовершенствовал схему Ключевского, продвинулся дальше его — в том же направлении. В стороне стоял Лаппо-Данилевский[17], человек огромной культуры, мысливший в терминах философского идеализма, которого обесплодило собственное богатство. Придавленный критицизмом, он не мог отважиться на историческое построение в большом стиле и воспитал целую школу скрупулезных дипломатистов и архивистов, русскую École des Chartres[18]. Творческие петербургские силы идут в ногу с москвичами, разрабатывая темы Ключевского. Более всего посчастливилось теме московского служилого класса (Готье, Платонов, Рождественский)[19]. Усердно изучалась экономическая история — в связи с социально-административным строем (Милюков, Веселовский, Богословский, Греков, Заозерский)[20]. Павлов-Сильванский[21] углубился в средневековую Русь с идеями западноевропейского феодализма. Менее всего быть может, посчастливилось чистой экономической истории (Довнар-Запольский)[22], которая стоит еще в начале своей научной разработки. Но классовая социальная история в духе и даже догме марксизма представлена в школе Ключевского необычайно богато. Ключевский сам приветствовал первые

экономические работы своего ученика Рожкова. Покровский[23], научная карьера которого не удалась, блеснул лишь несколькими талантливыми статьями. Свою «школу» он создал лишь теперь, в условиях, свободных от конкуренции. Но и в свободной России число историков-марксистов, и притом настоящих историков, было очень велико. Парадоксальность этого явления особенно ощущается при сравнении с Западом, где, говоря серьезно, нет и не было ни одного марксиста-историка: тиранический схематизм доктрины претит и конкретности, и критицизму, вне которых немыслима научная история. Если в России исторический марксизм нашел для себя сравнительно благодарную почву, то это потому, что она была подготовлена для него Ключевским. Экономический историзм его, столь жизненный и конкретный, предрасполагал ко всякому экономизму, даже материалистическому. Удача Ключевского вдохновляла на дерзание. Конечно, большинству за это дерзание пришлось заплатить самой дорогой ценой — ценой вульгарности. Но поскольку в революционной России разрабатывается русская история как наука — даже в марксистском освещении, — в ней доживает себя, изуродованная и стиснутая в колодки, школа Ключевского.

Оппозиция Ключевскому в его собственной школе проявилась в одном направлении: большей оценки государства. Очагом этой оппозиции был, естественно, Петербург, город Империи, город западников, где историки ближе, чем в Москве, стояли к юристам (Сергеевич), старым врагам Ключевского. Эта оппозиция была довольно сильна в рядах молодежи, которая застигнутая войной и революцией, не успела создать определенного направления. Вождем той молодежи был Пресняков[24], талантливый, но парадоксальный, который в двух своих больших работах шел вразрез с Ключевским, подчеркивая государственную роль княжеской власти в Киевской и удельной Руси. Односторонняя «великорусскость» Ключевского вызывала давно уже на исследования западно-литовской и южно-украинской Руси (работы Лаппо и Любавского, Грушевского и его школы, Багалея и др.)[25]. Однако эти исследования не только не вошли органически в состав русской историографии, но привели к образованию «национальной» украинской школы, более всех других явлений молодой украинской культуры грозящей

распадом общерусского сознания. Накануне войны начинала назревать потребность и в создании научной международной истории России, которая начисто отсутствовала. В годы революции эту потребность с большой силой и остротой выразил Виппер[26]: историк-империалист, который в своем «Иване Грозном» показал русским историкам, при общем одобрении с их стороны, какое новое освещение могут получить русские исторические темы со стороны международной политики. Революция, которая в России была срывом не только власти, но и государства, вскрыла на месте кажущегося благополучия трагическую проблему государства в России. Историческая мысль углубляется в проблему о государстве, его носителях, его самостоятельном бытии. Лишь условия марксистской цензуры мешают пробиться наружу этой тенденции. Но она означает — возвращение к Соловьеву, обогащенное всем социальным опытом и школы, и жизни.

Другой огромный провал Ключевского до самой революции так и не дошел до сознания представителей русской исторической науки. Русские историки, в огромном большинстве своем, чуждались проблем духовной культуры. Проблемы эти разрабатывались представителями специальных дисциплин: историками литературы, Церкви, искусства. До сих пор никто еще не попытался учесть огромный накопившийся материал специальных исследований для постановки общих вопросов древнерусской культуры. В этом отношении русская историография представляет любопытное уродство, не имеющее себе равных на Западе, где Церковь, литература, искусство не могут найти почетного места (хотя часто и вне органической связи) во всяком общем историческом построении. Русская историография оставалась и остается, конечно, наибольшей «материалисткой» в семье Клио. Лишь в годы революции кое у кого из научных внуков Ключевского начинает просыпаться интерес к давно забытым темам духовной культуры, когда жизнь самые эти темы сделала запретными для историка в России.

Революция была кризисом русского сознания в еще больше мере, чем кризисом государства. Раскрывшаяся пропасть между «интеллигенцией» и «народом» снова поставила на очередь трагический вопрос о русской культуре и ее «идее». Мысль возвращается к проблематике сороковых годов, к переоценке вечного

спора между западниками и славянофилами: о содержании и смысле древнерусской культуры, о ее всемирно-историческом «месте». Но образованный читатель, который обращается теперь за решением этих вопросов к классикам русской исторической науки, остается без ответа. В школе Ключевского он не узнает, чем была жива России и для чего она жила. Отдельные сохранившиеся фрагменты ее древней культуры говорят непосредственно о ценности погребенных кладов: рублевская икона, житие Аввакума. Но смысл их остается загадочным. Россия, более чем когда-либо, темна, непонятна и грозна. Но, только решив ее загадку или по крайней мере став на пути, ведущем к ее решению, русская интеллигенция может плодотворно участвовать в деле духовного возрождения родины. Что умерло без остатка? Что замерло в анабиозе? Что относится к исторически изношенным одеждам России и что к самой ее душе и телу, без которых Россия не Россия, а конгломерат, географическое пространство, Евразия, СССР? Наше поколение стоит перед повелительной необходимостью прорваться из магического круга Ключевского, из его «местной», тесной, социальной, бытовой темы, и выйти в мировые просторы сороковых годов.

Россия, Европа и мы
«Новый Град» № 2

Стоять на высоте не всегда удобно и безопасно. Головокружение нередко отравляет радость развертывающихся далей. А если человек поднялся не для бескорыстного созерцания, а для работы, то ему — кровельщику на соборном шпиле — угрожает вполне реальная опасность свалиться в пропасть.

Русская эмиграция судьбой и страданием своим поставлена на головокружительную высоту. С той горы, к которой прибило наш ковчег, нам открылись грандиозные перспективы: воистину «Все царства мира и слава их» — вернее, их позор. В мировой борьбе капитализма и коммунизма мы одни можем видеть оба склона — в Европу и в Россию: действительность, как она есть, без румян и прикрас. Мы на себе, на своей коже испытали прелесть обеих хозяйственных систем. Кажется, будто мы и призваны быть беспристрастными свидетелями на суде истории.

Но это лишь кажется, это совсем не так. Мы не свидетели, а жертвы истории. Может ли сын, потерявший мать, быть беспристрастным свидетелем в суде над ее убийцей? Есть священный эгоизм горя, который ослепляет. Мы ходим в кровавом тумане, где теряются для нас очертания реальностей. И когда, не довольствуясь плачем Иеремии[1], мы пытаемся что-то делать, как-то исполнить сыновний долг, наши руки производят неловкие жесты, наши ноги скользят, и в ослеплении благородных страстей мы наносим новые раны России.

Помимо кровавого тумана в собственных глазах, нас ослепляет двойной свет, излучающийся из Европы и России. В невер-

ном, сумеречном этом свете возникают двойные тени двойных истин. Двойные истины дают двойную ложь. Но, чтобы жить и действовать, надо бороться с призраками. Надо воспитывать трезвую ясность сознания. Для этого есть только одно средство – кроме этическаго очищения страстей: надо приучиться видеть Россию в русском свете, а Европу в европейском, не путая безнадежно нашего двойного опыта.

Русское несчастье в том, что Россия и Европа живут в разные исторические дни. Я не хочу сейчас говорить о том, что разделяет Россию от Европы сущностно – изначально и навсегда. Нет, на том самом отрезке пути, на котором мы идем вместе – послепетровском пути России – мы с Европой разошлись так далеко, что и голоса человеческого не слыхать из-за рубежа. Эта пропасть вырыта самим фактом коммунистической революции.

Россия поднята на коммунистическую дыбу. Во имя коммунизма в России истребляются миллионы, отменяется христианство и культура, воцаряется всеобщая нищета вокруг индустриальных гигантов-монастырей. Европа тоже тяжко больна, но совсем не коммунизмом. Имя ее болезни – капитализм, в плане экономическом, – национализм, в плане политическом. Из соединения этих двух ныне разрушительных сил рождается хаос, накопляется ненависть, готовятся потрясения грядущих войн и революций. Это такая простая, детская истина, что не видеть ее может только наше «священное» безумие. Но отсюда происходят все наши трагические недоразумения.

Русская эмиграция, пережившая величайшую революцию, выносившая в себе кровный (и до известной степени оправданный) анти-революционный опыт, очутилась на Западе, который живет накануне революции – во всяком случае, в предреволюционных настроениях. Может быть, революции здесь и не будет, может быть, ее удастся предотвратить – смелым и быстрым строительством новой жизни. Но остается бесспорной – устремленность Запада к новым формам жизни, муки родов его. У одних это наивный революционаризм разрушения, у других жажда социального строительства, у третьих, наконец, «тревога» (inquietude), явное ощущение недомогания, болезни, даже смерти. Вне этих настроений, в благополучном консервативном оптимизме на Западе пребывает лишь очень

малое число очень ограниченных людей — преимущественно на территории Франции.

Все остальное в Европе подозрительно по большевизанству. И, ведь, это правда. Хуже всего, что это правда. С известным преувеличением можно сказать, что все порядочные люди в Европе сочувствуют большевикам. Но крайней мере, все люди со встревоженной совестью, устремленные к будущему. Я знаю, конечно, что и непорядочные большевизанствуют — по расчету или снобизму, — но не о них сейчас речь. Нас мучит и волнует сочувствие большевикам со стороны Р. Роллана, Дюамеля, левых христианских священников разных исповеданий — моральной элиты Европы. Как объяснить его?

И здесь объяснение так просто, что не видеть его можно только в слепоте ненависти. Объяснение в том, что человек, имеющий общественный идеал, стремится видеть его уже воплощенным в действительности — настоящей или прошлой. Конкретность воплощения, пусть обманчивая, дает силы жить и бороться с действительностью отрицаемой. Отсюда старые восторги русских консерваторов перед Германией, либералов перед Англией, социалистов перед неведомой им Новой Зеландией или Францией эпохи революции. В основе своей это все те же поиски Опоньского царства с истинной Церковью на краю земли.[2] Даль времен или даль пространства поддерживают дорогие иллюзии. Как мемуары и исторические исследования не могли убить в русской интеллигенции романтического увлечения якобинской республикой, так и противоречивые письма путешественников по России и разноголосый хор русских эмигрантов бессилен переубедить желающих заблуждаться. Хочется верить, что где-то в мире, хоть в одной стране, осуществляется правда. Культурная далекость России, неспособность понять ее действительно безумную сложность облегчает для европейского путешественника сохранение иллюзии. Подумайте, как трудно для нас понять, что происходит в Китае! Можно с горечью думать об узости человеческого сознания, но нельзя подозревать чистоту морального отношения. Менее всего имеет на это право русская эмиграция, которая все свои оценки подчиняет одной идее. Для большинства из нас прекрасна та страна, тот режим (Италия, Болгария), где гонят коммунизм. Разве трудно понять, почему европейцу, ничего не знающему о

коммунизме, но от капитализма тяжко страдающему, кажется благословенной та страна, где, по исключению, капитализм гонят, где слово «буржуа» объявлено презренным?

Идейное большевизанство западного европейца коренится совсем в другой моральной почве, чем большевизанство русское. Как моральный симптом — обращенности к будущему — оно может быть расценено положительно, какой бы горечью оно нас ни исполняло. Правда, помимо моральных симптомов, есть еще волевая действенность, есть политическая и социальная целесообразность, с точки зрения которых добродетельная глупость часто оборачивается преступлением. Мир России не замкнут наглухо от Запада. Россия не Опоньское царство. Завтра — не сегодня — коммунизм может стать реальной опасностью для Европы, в случае войны или срыва социальной работы, и тогда коммунистические иллюзии европейских идеалистов могут ускорить всеобщее разрушение. Вот во имя этого будущего Европы, как и во имя настоящего России, мы обязаны кричать об истине, которой сейчас не хотят слушать. Нужно понять только, что для того, чтобы быть услышанным Европой, эмиграция должна стоять на одной с ней почве: т. е. глядеть в европейское будущее, а не в русское прошлое. Minimum, которого Европа вправе требовать от нас — точная и добросовестная информация. И здесь наш грех велик — перед Россией. Годами русская эмиграция наводняла Европу фантастической информацией о большевицкой России. Всего каких-нибудь 5 лет, как мы сами стали понимать — и далеко не все, и далеко не все, — что происходит в России. Удивляться ли, что Европа, которую столько раз пугали «волком», уже не верит Павлушке, когда он говорит правду? Но и правды фактов теперь уже недостаточно. Необходим верный моральный тон, чтобы победить недоверие к уже скомпрометированному источнику. Правду о коммунизме не станут слушать от защитников капитализма.

Но оставим Европу. Как ни существенна наша обязанность здесь — быть свидетелями о России — еще важнее другая: слушать Россию и быть готовыми к нашему историческому часу. Худо мерить Европу на русский аршин, еще хуже мерить Россию на аршин Европы. Думается, что из смешения этих мерок оценки возникают все наши внутренние недоразумения. Отсюда противоестественное, на первый взгляд, единение

под одним знаменем людей совершенно различной этической и даже политической направленности. Отсюда непонятный восторг перед Западом и еще более непонятный для эмигранта восторг перед коммунистическими достижениями — в людях вполне приличных и иногда даже способных к здравому рассуждению.

За всеми различиями наших политических убеждений стоит основное различие — русских и европейцев. Подходя к каждому эмигранту, важнее всего знать, в какой среде он живет, на какие впечатления реагирует. Среди интеллигенции есть люди преимущественно русской и преимущественно западной культуры. Среди трудового эмигрантского народа есть большинство, живущее жизнью европейских рабочих, и меньшинство, в приложении своего труда не выходящее из круга эмиграции. У этих людей отношение к жизни совсем иное, хотя бы они читали одну и ту же газету и повторяли механически одни и те же избитые и стертые слова.

Уже противоречие между окружающей жизнью и личной культурой создает внутреннее напряжение, подкапывающее духовное равновесие. Но основное социальное отличие людей — в их отношении к действительности. Есть люди приемлющие и не приемлющие данность, примиренцы и протестанты. И в зависимости от того, какова эта представляемая, навязчивая действительность, отношение к которой определяет сознание, — Россия ли это или Европа, — мы получаем схематически следующие сочетания эмигрантской волевой направленности:

Русские протестанты,
русские примиренцы,
европейские протестанты,
европейские примиренцы,
протестанты русские и европейские.

Так как психологически немыслимо принимать коммунизм и капитализм одновременно — разве только в капиталистических кругах Европы, успешно торгующих с Россией, — то логически возможная шестая группа отпадает.

Протест национальной и демократической России против большевизма — это первичный и основной этос, который питал все отпочковавшиеся эмигрантские направления. Этот протест остается и ныне священным и непререкаемым. Россия стала

бы трупом, если бы вся пала на колени перед терзающей ее злой силой. Наше несогласие на преступление, длящееся полтора десятилетия, само по себе искупает наше добровольное изгнание. Политическая роль эмиграции может равняться нулю. Остается моральное значение – не подвига, но просто жизненной установки, – которая оправдывает – не нас одних, но Россию. Лишь бы только ненависть к врагам России не вырождалась в ненависть к ней самой, покорившейся, не пригнетала темным злорадством, не отравляла ядами рабьего бессилия, провокаторской извращенности, свойственной побежденным. Просветленная непримиримость – вот в чем мы больше всего нуждаемся. Так трудно это, так редко и немногим дается. Непримиримость большинства всегда была темной. Может быть, поэтому она уже выдыхается.

Непримиримостью жила и все еще живет огромная масса вчера военной, ныне трудовой эмиграции. Она не знает соблазнов Запада. Она живет почти без всякого воздействия его культуры, почти без языка. Но есть меньшинство, счастливое и культурное, для которого Запад не оказался мачехой. Одни сумели устроиться, удержаться на буржуазном уровне жизни. Для других культура Запада была тихой пристанью после кораблекрушения. В вековом налаженном строе быта и мысли, в успокоенности закатного классицизма русские скитальцы находят забвение всех проклятых вопросов. Греясь у чужого, уже догорающего очага, боятся выглянуть в ненастье и бурю, что бушует по всем пяти океанам и потрясает все материки. Судорожно хватаются за все столбы: авось устоят перед бурей. У одних это консерватизм отчаяния, у других консерватизм беспечности – рента на дожитие. Для тех и других национализм и капитализм представляются самыми сильными опорами против социалистического ветра. Ослепленные не видят страшной разрушительной силы этих мнимых «устоев», из которых один готовит войну, а другой социальную революцию. Они непременно рассердятся и искренне удивятся, услышав из уст не какого-нибудь радикала, а папы Пия XI обвинение их в содействии революции: «Особенно те заслуживают обвинения за свою бездейственность, кто не радеет об устранении или изменении порядка вещей, ожесточающего массы и подготовляющего таким образом переворот и разрушение общества».

Не менее слепы, конечно, и те, кто из двух консервативных устоев — национализм, капитализм — заменяет один демократией, оставляя другой неприкосновенным: демократия не защита против поднявшейся социальной бури.

И консерватизм и либерализм суть резкие проявления русского западничества, поддерживаемого отталкиванием от современной России. Они становятся невыносимы, когда в них выражается тоска по комфорту, запоздалое упоение старой ветошью, уже доношенной Западом и бросаемой им своим духовным приживальщикам. Это социальный грех «буржуазности» в его чистом выражении.

Из этой русской среды выходят запоздалые защитники капитализма, столь редкие сейчас на Западе. Как ни странна идейно, как ни противоестественна морально защита капитализма в наши дни, нужно быть справедливым. У иных из наших «вождей» защита капитализма питается вовсе не западническими, а русскими настроениями. В России капитализм далеко еще не изжил своих творческих возможностей. Война и революция жестоко оборвали расцвет его культуры на нашей родине. Все хозяйственное сопротивление России коммунизму основано на неумирающих началах свободы труда и предприимчивости, спасающих (или спасавших) страну от окончательного удушения и голодной смерти. Отсюда ставка на капитализм в России. Что при этом забывают о разлагающем, мертвящем значении капитализма на Западе, это объясняется полной духовной изоляцией от Европы. Люди могут читать иностранные книги, встречаться с людьми Запада, но быть совершенно глухими и слепыми к его жизни и страданиям. Если эта глухота и слепота объясняются исключительно заполненностью сознания мыслью о России, то они морально простительны, что не мешает им быть политически вредными и идейно бессмысленными.

Между рядовой эмиграцией, отталкивающейся от Запада, и западническим примиренчеством ее вождей есть лишь видимость общей почвы. В лучшем случае, эта общая почва определяется отрицательно: ненавистью к большевикам. Но проходят годы; старые раны зарубцовываются, а новые больше говорят о себе. Беспросветная нужда, борьба за кусок хлеба ожесточают людей. Их отталкивание от Запада, первоначально окрашенное национально, наконец, принимает ярко выраженный антика-

питалистический характер. Можно ли упрекать его в низменности побуждений за то, что в основе его лежит опыт личных страданий? Жаль, конечно, что люди не задумывались раньше над социальным вопросом, пока жизнь не ударила их больно по голове. Но опыт их, пусть запоздалый, не утрачивает объективного значения от того, что он личный и кровный. Всякий ли доктринерский защитник капитализма выдержит такое личное испытание: например, смерть своего сына от туберкулеза где-нибудь в рудниках Перника или Сент-Этьена ?

Впрочем большинство молодежи, именующей себя пореволюционной, приобретает новый социальный опыт не из личного ожесточения, а из общих впечатлений западной культуры. Никто не вправе оспаривать бескорыстие и идеализм ее мотивов. Она просто более чутка, чем отцы, к окружающей, т. е. европейской действительности и — признаем это — лишена личного опыта и прежней и настоящей России. Так нарастает отчуждение и отталкивание, с одной стороны, между трудовой массой эмиграции и ее вождями, с другой, среди интеллигенции, между отцами и детьми. И вот из этих анти-западнических, антикапиталистических настроений назревает и в массах и в молодежи примиренчество по отношению к большевицкой России.

Разумеется, это примиренчество не того тона, что у иного преуспевшего в России спеца, который, делая карьеру среди общей катастрофы, оптимистически закрывает глаза на чужие страдания: искупительные жертвы истории. Примиренчество эмигранта вырастает из его страданий. Ему начинает казаться, что жизнь в России не может быть хуже той, которая здесь гнетет его. Он начинает тосковать о возвращении. Возвращенство не политическая идея, а стихийная, низовая тяга, всегда очень распространенная в массах. Устали страдать и готовы сдаться на милость победителя. В жизненном обиходе не осталось никаких идей, которые прежде поддерживали в борьбе. Это процесс разложения и выветривания активного идеализма. Идеологические обоснования приходят позже, если вообще приходят. Люди идут с закрытыми глазами — нередко на добровольную смерть.

Но рядовые возвращенцы не создают идеологий. Идеологии создаются активными протестантами (против Запада), и жадно воспринимаются молодежью, готовой жертвенно служить Рос-

сии. В применении к этим течениям как-то неуместно говорить и о примиренчестве перед Россией, потому что в них кричит жгучая потребность ея апофеоза. В них всегда звучит, хотя бы приглушенная, хотя бы осложненная, осанна революционной России. И вместе с этим они несут с собой более или менее выраженное оправдание зла.

Среди этих течений некоторые, сменовеховство и евразийство, были идейно значительны. Как в критике своей, так и в пересмотре русской философии истории, они оплодотворили и будут оплодотворять русскую мысль. Но над всеми ими тяготеет порок изначального морального излома.

«Пореволюционные» течения не могут примириться с унижением и падением России. Поэтому они превращают их в предмет гордости. Они не просто ищут в сложном сплетении революционных процессов светлых явлений и сил. Они говорят, «да» всему процессу в целом, и, чтобы пронести это «да» сквозь мерзость и мрак действительности, они ее преображают. Выходят изображения как нельзя более похожие на картинки знатных иностранцев. И здесь и там оптимистическим пером водит одна и та же потребность — вдохновляющей иллюзии. Честь тому, кто в наши дни, как Варрон[3], «не отчаялся в спасении отечества». Но мало чести тому, кто это спасение усматривает во вражеском (татарском или большевистском) насилии над отечеством. Анализируя подсознательное в «пореволюционных» течениях, прежде всего нужно указать на их оторванность от настоящей России, на их — в нашем смысле слова — отрицательное западничество. Пусть это определение кажется странным для русских националистов. Их национализм питается отталкиванием от Запада. Их панглоссовский оптимизм по отношению к России возможен лишь при разрыве личной связи с Россией — или при утрате живых воспоминаний. Россия мыслится уже не как живой народ, а как идея, антитетическая западной действительности.

В их «любви к отечеству» прежде всего не хватает любви, которая поглощается «народной гордостью». Гордость требует насвистывать победный марш, провожая на эшафот старую Россию. Гордость заставляет закрывать глаза на страдания всего народа, влекомого насильно на искупительную жертву за человечество. Гордость заставляет отожествлять себя с со-

знанием не распинаемых, а распинателей, потому что с ними – молодость, с ними энтузиазм и вера в будущее.

Религиозная транскрипция этой гордости в наши дни получила имя мессианизма. Пореволюционный мессианизм означает веру в то, что Россия предызбранная и ведущая мир на путях Божиих страна, – несмотря ни на что. Ее грехи, ее злодеяния не имеют значения. Более того, они входят диалектическим моментом в ее служение. Между ее настоящей сатанинской славой и славой грядущего Царства Божия нет прерыва, нет отречения, нет покаяния. В отличие от мессианства еврейских пророков, русское мессианство лишено этического содержания. Вот почему оно способно обернуться иной раз и вовсе антихристианским имморализмом.

Русское мессианство есть крайняя форма реакции на западный соблазн, крайняя форма антизападничества, и потому все же западничество. Как антизападничество, оно наивно, но извинительно. И совсем иначе придется расценить его, если услышать в нем голос, донесшийся из России. Голоса из России доносятся слабо, но все же доносятся. Кричит на всю планету величайшими в мире радиостанциями голос 10 миллионов молодых и жестоких строителей, воздвигающих свою башню на костях 150 миллионов. Но доносится и стон раздавленных – ста пятидесяти. Каким звукам мы здесь отдадим предпочтение? На чем построим наш звуковой, все еще бесплотный, как бы призрачный образ России? Этот выбор основной музыкальной темы России – акт нашей свободы; совершая его, мы определяем свою собственную судьбу.

Пореволюционный пробольшевизм детей соответствует дореволюционному прокапитализму отцов. Хорошо (т. е. простительно, хотя и вредно), если тот и другой проистекают из отрицательных реакций: антикоммунизма одних, антикапитализма других. Но жутко, когда налицо внутренняя соблазненность мощью врага – все того же, на Западе и в России, при всем различии масок и харь.

Эта соблазненность во многих случаях не подлежит сомнению. По отношению к молодежи, она всего резче выражается в их одержимости духами революции. Это она кричит в них охрипшим ревом своих миллионных глоток. Это ее пожар опалил их лица, потемневшие в дыму. Это ей они обязаны утра-

той и ясности зрения и трезвости оценок. Преувеличенное, барочное, демагогическое, порой безумное — таков их стиль. Но это стиль революции. Как никто не заметил до сих пор, что они, заблудившиеся дети революции, не имеют никакого права на титул пореволюционности? Трезвость — первый знак пореволюционной эпохи.

Примиренчеству справа и слева, осанне капитализму и коммунизму нужно противопоставить христианский протест против двуединого врага. В настоящем состоянии мира оппозиция — единственно возможная и достойная позиция перед ним. Но оппозиция не отвлеченная, не максималистическая, а готовая на труд и работу (не только на подвиг и жест), — работу восстановления, строительства жизни. Любовь к человеку — всегда конкретная любовь. Любовь к жизни — враг отвлеченного идеализма. Помогая новой жизни в ее победе над силами косности и смерти, нельзя насиловать жизнь. Нужно больше слушать ее голоса, чем стараться перекричать их.

В свете конкретного идеализма меркнут кумиры, обожествленные идолопоклонниками идей. Мы начинаем сознавать, что капитализм — социализм — национализм — космополитизм не абсолютные, а относительные исторические ценности. И это открывает возможность понять, наконец, различие исторического дня России и Европы. Одновременно самая отсталая и самая передовая, зарвавшаяся вперед и павшая на дороге, проведшая для всего мира опыт новой социальной конструкции, опыт, давший бесспорный отрицательный результат, — Россия возвращается к собранности, сосредоточенности, которые являются одновременно покаянием и отдыхом, без которых ей угрожает смерть от физического и духовного истощения. Запад, упирающийся, косный, поставлен судьбой перед необходимостью идти, искать выхода, ставить новый социальный опыт. Hic salta![4] Ему страдания, ему труды завтрашнего (о, если бы сегодняшнего!) дня истории.

Вот почему возможно и, кажется мне, необходимо одновременно, «едиными устами», утверждать:

Для Европы организацию хозяйства, для России освобождение труда.

Для Европы преодоление национализма, для России развитие национального сознания.

Для Европы демократизацию культуры, для России – борьбу за качество культуры и т. д., и т. д.

Как совместить – идейно и психологически – одновременное утверждение противоположностей, – это другой вопрос. Решение его не легко. О конкретных решениях можно говорить много и долго. Обший ключ ко всем решениям – релятивизация исторических идей. Но эта релятивизация идей не имеет ничего общего с релятивизмом основной жизненной ценности. В разных стилях строительства должна утверждаться одна и та же правда: правда достоинства человеческой личности и религиозного смысла соборного дела культуры.

Уроки английского кризиса

Говоря об английском кризисе, необходимо наперед условиться, о чем мы будем говорить. Английский узел необычайно сложен. В нем запутаны не одна, а три проблемы. Кризис самой Англии, кризис капитализма в Англии и кризис английского социализма. Только об этом последнем мне хотелось бы говорить, минуя по возможности чрезвычайно трудные экономические проблемы, в которых я не компетентен. К сожалению, вполне обойти последние не удастся, благодаря тесной спутанности всех трех проблем.

Думаю, что для всех, во всем мире, друзей Нового Града (без кавычек) неслыханное поражение рабочей партии на выборах было тяжелым ударом. Из правящей партии Англии, она возвращается в парламент в виде ничтожной оппозиции в 50 человек, слабость которой приводит в смущение даже ее противников. С ее поражением, дело социальной реформы, дело международного мира понесло жестокий урон.

Все знают, что причиной поражения английских трудовиков была их избирательная программа, построенная на принципе сохранения жизненного «стандарта» и отказа от жертв, которых требовало от всех классов национальное правительство. То обстоятельство, что во главе этого правительства стоял Макдональд[1], в прошлом левый социалист, антимилитарист, во время войны дерзнувший идти против всей Англии, требует особой осторожности в оценке. Легко объявить Макдональда в измене. Вся социалистическая печать в Англии и Европе — даже самая правая — вычеркивает его из списка товарищей.

Радикальная, народолюбивая английская интеллигенция, в том числе социально настроенные круги церкви, против Макдональда. Не забудем однако, что Макдональд не мог бы одержать такой трагически-блестящей, его самого подавившей победы, если бы значительные массы рабочих Англии не голосовали за него. Какие же рабочие были правы?

Финансовая катастрофа Англии, повлекшая обращение к стране, была, конечно, местным проявлением общего кризиса, вот уже два года свирепствующего в мире. Ближайшим образом она была связана с летним крахом германских банков. В Германии погибли или были иммобилизованы значительные английские капиталы. Крах немецких банков вызвал панику на всех европейских биржах, в результате которой началась утечка золота из Английского Банка, повлекшая приостановку золотого размена и падение фунта. За счет мирового кризиса можно поставить и большую долю английской безработицы, ложащейся тяжелым бременем на бюджет Англии. Чтобы спасти фунт, — т. е. половину страны от разорения, а государство от банкротства, правительство потребовало жертв. Все это связывает английские события с мировым кризисом. Видимо и одиозно эта связь выразилась в требовании иностранных финансистов, или правительств, пришедших на помощь Англии займами, уничтожить дефицит в бюджете за счет сокращения пособий безработным. Это требование, игравшее такую роль в избирательной кампании, было истолковано рабочей партией, как неслыханная интервенция мировой биржи в английскую политику. Смешно думать, что французским финансистам было так важно ударить по английским безработным. Давая взаймы Советской России, капиталисты не ставят никаких социально-политических условий. Но требование бюджетного равновесия и экономии со стороны кредиторов естественно. Оно ставилось, например, и Австрии, когда дело шло о спасении ее от банкротства международным займом. Но уже в этом, внезапно обнаружившемся, английском дефиците мы имеем дело не с последствиями мирового кризиса, а с застарелым внутренним недугом самой Англии.

Все развивающееся со времени войны социальное законодательство Англии (рабочее страхование, бесплатное образование) представляет тяжелое бремя для государственного бюд-

жета в связи с грозным, медленным, но неудержимым упадком английского хозяйства. Здесь не место останавливаться на причинах этого явления, начало которого восходит к 80-ым годам XIX века. Отсталая промышленность со времени войны теряет рынки. Из 2–3 миллионов английских безработных один миллион представляет (с 1920 года) постоянную величину. Это значит, при всех изменениях мировой конъюнктуры, государство вынуждено кормить миллионную армию людей, бесполезных для общества, отвыкших от труда. Но безработица лишь один из аспектов английского кризиса. Национальная гордость не хочет замечать всей остроты опасности. Общий лозунг всех англичан – сохранение довоенного уровня: заработков, образа жизни, standard of life. Нужно было государственное банкротство, чтобы Англия увидела под ногами разверзшуюся пропасть. Конечно, жестокая экономия – временно, по крайней мере, – есть выход из бюджетного и, следовательно, финансового кризиса. Вся Англия была призвана к жертвам. Рабочая партия ответила отказом, военный флот бунтом.

Во имя чего боролись Гендерсон[2] и его друзья? Во имя сохранения рабочего standard of life. Конечно, это требование, само по себе, не заключает ничего чрезмерного и безумного. Хотя английский рабочий получает вдвое больше французского, его жизненный уровень, как рабочих всего мира, мало поднимается над Existenzminimum'ом[3]. По существу, он нуждается в увеличении, а не в снижении. Но где источники, где возможности? Рабочая партия и часть интеллигенции указывала на обложение имущих классов. Трудно судить издалека, насколько еще может быть увеличено обложение капитала в Англии. Во всяком случае, оно там уже достигло небывалых ставок. Государство конфискует, в виде подоходного налога, треть, иногда половину крупных доходов. Уверяют, что в некоторых случаях пошлины на наследство, в связи со страховыми взносами, поглощают все состояние. Продающиеся и заколоченные дома и виллы аристократии говорят о серьезности жертв, которые она несет. Но разорение капиталистов означает закрытие не только домов, но и предприятий, новую безработицу, паралич целых отраслей производства (предметов роскоши), – словом, осложнение кризиса. Как будто ясно, что при сохранении капиталистической системы уничтожение национального капитала

НОВЫЙ ГРАД

2

CITÉ NOUVELLE

(обращение его в государственные пособия) невозможно. Но рабочая партия требует сохранения standard of life. Неужели только этого? Да, только этого. У нее нет никакой программы социалистической реформы или революции, за которую она вела бы борьбу. Нельзя считать такой программой контроль над банками, который был принят в числе избирательных лозунгов. Никто не думает, что кризис в Англии вызван спекуляцией английских банков. Самое большее, обвиняют банкиров континента, контролировать которых не властно британское правительство.

Финансовый контроль банков имеет смысл лишь как начало общей реорганизации национальной промышленности, в значительной мере, действительно, управляемой банками. Но тогда нужно сказать себе твердо, что с капиталистическим строем покончено. Это значит, Англия, руководимая рабочим классом, отплывает в будущее, в неведомое, берет на себя риск и жертвы. Ясно, что при первом натиске на капитал, иностранное золото утечет без остатка, произойдет общее банкротство частных предприятий, которые государство должно будет взять на свою ответственность. Безработица, нищета и голод (где в Англии хлеб?) ожидают строителей. Их дело трудно, очень трудно – строительство социализма в одной стране. Нельзя сказать, что оно безнадежно. Но оно, во всяком случае, требует тяжелых жертв. Да и восстановленная под государственным контролем промышленность не может дать Англии больших доходов, чем промышленность капиталистическая. Где уж тут сохранять standard of life? Социализм может принести уничтожение безработицы, смягчение имущественных неравенств, социальный подъем труда, но едва ли, в ближайшее время, подъем standard of life. Скорее его понижение.

Другой путь – очень долгий, окольный, ничего не обещающий для настоящего дня: это путь международной борьбы с кризисом и с капитализмом. Создание международной валюты, международное регулирование производства, торговли и заработной платы... Но, в ожидании, что делать Англии?

Под водительством консерваторов Англия отказывается от международных опытов и обращается к системе национального протекционизма. На этом пути ее ожидают таможенные войны, которые в наше время всегда рискуют превратиться

и в настоящие. Неизвестно, останется ли она победительницей в войне тарифов. Англия экспортирует от 20 до 30 процентов своей продукции. Независимость от внешних рынков для нее утопия. Возможно, что протекционизм готовит Англии новый крах. Но на этот путь ее толкают не только консерваторы, но и рабочая партия, которая предпочитает удар по Франции и Германии, безработицу в Европе и срыв мира — понижению standard of life.

Много говорят теперь о том, что рабочая партия Англии порвала со своим реформистским прошлым и стала социалистической. Под этим разумеют ее «полевение», т. е. растущую комбативность[4] и увлечение революционной фразой. В действительности, она до сих пор остается верна своей трэд-юнионистской традиции. Три четверти века английский рабочий вел борьбу за повышение своего standard'а. В условиях почти монопольного роста английской индустрии он добился значительных успехов. Его успехи были гордостью Англии и должны быть отнесены в актив цивилизации. И вся инерция того же импульса сохраняется в нашу совершенно иную эпоху — упадка английского и кризиса международного хозяйства, — когда вопрос поставлен не о стандартах, а о жизни и о творчестве новых форм жизни. И здесь, на путях творчества, классовое (марксисты сказали бы, профессиональное) сознание английского пролетариата вступает, — как некогда, на путях революции, — в конфликт с социалистической, прогрессивной и общечеловеческой идеей рабочего движения. В этом главный — отрицательный — урок английского кризиса.

Нашим критикам

Редакция «Нового Града» предпочитает не входить в полемику с противниками и не отвечать детально на возражения. Мы полагаем, что спорные вопросы лучше будут выясняться в порядке положительной, систематической их разработки. Тем не менее считаем нужным с самого начала устранить некоторые недоразумения, которые могут исказить лицо журнала в широких кругах, осведомленных о нашей позиции лишь по газетной прессе.

Прежде всего мы должны отвергнуть обвинение в эсхатологизме.

Эсхатологические моменты неизбежно присутствуют в христианском миросозерцании. Но отсюда далеко до того, чтобы связывать конец истории с проблемами настоящего дня. Мы не считаем изжитыми творческие силы человечества. Мы не призываем катастрофы, и не спекулируем на них. Война и мировая революция заполняют наше сознание только потому, что мы их не хотим (в отличие от русской, антибольшевицкой революции, которой мы хотим) и ищем путей предотвращения их в творческом строительстве жизни.

Хотя мы пишем Новый Град с большой буквы, но мы просим не смешивать его с небесным Иерусалимом. Новый Град — это земной город, новое общество — cité nouvelle[1] — долженствующее сменить разлагающейся мир враждующих между собой империалистически-капиталистических государств.

Сколь бы великой ни рисовалась нам эта цель (лежащая все же в пределах истории, и даже нашей исторической эпохи),

мы не максималисты, и в движении к этой цели хотим быть трезвыми и считаться с действительностью. Наши критики правы: у нас нет программы, еще нет программы. Но у кого в мире сейчас есть программа, соответствующая всей грандиозной сложности переживаемого кризиса? Не обладая секретом спасения человечества (т. е. решением всех конкретных вопросов), мы тем не менее можем ставить вопросы и собирать материалы для их решения. Наше стремление – идти к наибольшей конкретности в изучении действительности, новой и непривычной в традиции русской мысли. Что при этом наша миросозерцательная установка помогает нам по-новому ставить многие вопросы, в этом преимущество нашей позиции, которая – именно потому, что это позиция христианская – оказывается реалистической.

На путях конкретных решений мы особенно чувствительны к обвинению в недооценке формальной свободы во имя свободы реальной. Каковы бы ни были отдельные высказывания отдельных наших сотрудников (а «Новый Град» допускает очень широкую возможность дискуссии), редакция в целом утверждает, что она дорожит и не думает отказываться от принципа формальной свободы, т. е. политически обеспеченного права на самоопределение личности и самоуправление общества. Эти драгоценные завоевания нашей культуры не подлежат урезанию, а лишь дальнейшему развитию в новом социальном строе.

André Siegfried, La crise britannique au XXe siècle.
Ed. Colin. Paris. 1931

Книга Зигфрида вышла как раз накануне финансового и политического кризиса 1931 года. Читатель не найдет в ней объяснения последних событий, но он найдет ключ к ним: необходимые экономические prolegomena[1] к политическому и финансовому кризису.

Зигфрид умный и талантливый наблюдатель, книга которого о французских партиях имела недавно большой и заслуженный успех, Долголетняя жизнь в Англии и вместе с тем свобода от английских традиций и предубеждений делает автора особенно компетентным диагностом английской болезни.

Ничего не преувеличивая, спокойный и скорее сочувственный аналитик следит за понижением кривой английской индустрии, английской торговли и ростом безработицы. За цифрами встают грозные факты технической отсталости и слабой организованности английской промышленности, даже по сравнению с послевоенной Францией, Капиталы не приливают в индустрию и предпочитают искать помещения за границей, создавая конкурентов своей стране. Презрение к конкуренции, нежелание бороться за рынок современными способами приспособления и рекламы, понижение рабочей энергии (даже числа рабочих часов) в предпринимательском классе рисуют аристократическое перерождение старой буржуазной Англии. Сокращение эмиграции, нежелание безработных искать счастья в колониях, некогда освоенных трудом их безработных предков, предпочтение обеспеченной бедности борьбе и риску, дополняют картину этого падения английского

духа экспансии — в рабочем классе. последних событий, но он найдет ключ к ним: необходимые экономические prolegomena к политическому и финансовому кризису.

Интересна критика предлагаемых мер для борьбы с застарелым кризисом — по трем направлениям: рационализации, инфляции и протекционизма. В настоящее время, как известно, Англия ищет спасения на обоих путях: вольного протекционизма и невольной инфляции. Любопытно, что автор, скептически настроенный к протекционистским попыткам, сочувственно относится к инфляции.

Мастерский анализ имперских связей и перспектив Англии, ослабление экономического и политического единства на фоне неизменного единства культурного и, в широком смысле, национального, завершает картину. Будущее Англии не рисуется безнадежным, хотя о сохранении былой экономической монополии и политической гегемонии не может быть и речи. Социальная установка автора скорее консервативна. Для него пролетариат, по старому, «рабочие руки», понижение цен на которые — самоочевидное хозяйственное благо. Нет и намеков на возможность трансформации экономического строя. Это не лишает книгу Зигфрида фактической и даже документальной ценности. Блестяще написанная, сжатая (216 стр.), она может служить превосходным введением в английскую проблему.

К молодежи

Положение русской молодежи в эмиграции тяжело, даже трагично. Идут годы, когда силы жизни ищут для себя формы, определяющей все будущее. Человек хочет воплотиться социально. И этих форм, этого воплощения не дано. Мы живем в бесплотном мире, где накопляющиеся духовные энергии еще не находят для себя разрешения. В этом источник страданий и тяжких ошибок.

Два легких пути, в сущности срыва, открываются перед русской молодежью: в Европу и в СССР. Или стать французом, немцем, англичанином, или возвращенцем, комсомольцем, подданным Сталина. И тот и другой путь обещают оформление жизни, окончательную определенность, конец сомнениям. Но и там, и здесь — духовная смерть.

Что можно сказать молодому человеку, который, отчаявшись в России и в своем возвращении на родину, хочет стать европейцем до конца, воспринять иное национальное сознание? В сущности, одно. Он отказывается от великой судьбы ради маленького благополучия. Ему, потерявшему русскую глубину, не найти иной, чужой глубины. Он останется пустышкой, носящейся на поверхности чужого моря. Его удел — духовное мещанство.

Но что сказать юному идеалисту, который хочет служить своему народу, разделить его мученическую судьбу — и вернуться в Советскую Россию? Ты хочешь служить России, строить ее промышленность, ее культуру. — Хорошо. Но будь трезвым и посмотри в глаза правде. От тебя потребуют не только тех-

нической работы, но и чего-то иного. Потребуют отреченья от всего, что еще свято для тебя: от Бога, от отца и матери, от великого русского прошлого, от сострадания и человечности. Ты должен предать своих друзей на смерть, отречься от своей совести и заменить ее политическим приказом. Ты должен участвовать в истреблении целых классов, которые стоят поперек дороги новой власти. Если ты можешь стать Иудой и Каином, и на крови и преступлениях строить новую Россию, тогда иди. Но многие ли из юных мечтателей, влюбленных в легенду возрождающейся России, представляют себе, что их ожидает в ней?

Есть и иная, более тонкая форма возвращенческого соблазна: оставаясь в изгнании, духовно ассимилируются с СССР. Приветствуют творческую энергию ее молодежи, героизм строителей пятилетки, стараются усвоить себе их душевный строй, их военный напор, самый язык. К чему? Чтобы завоевать себе сейчас их сочувствие в борьбе за национальную Россию и легче слиться с их рядами, когда придет время вместе с ними эту Россию строить.

В этой установке правильна обращенность к России, стремление увидеть творческие силы в ее хаосе и включиться в работу ее восстановления. Но не облегчайте себе этой задачи, не жертвуйте оппортунистически своим лучшим духовным благом ради минутного и весьма спорного успеха. Вам нравится трудовая энергия и дисциплина комсомольца? Но почему вы забываете о том, что он не только строит заводы, но и разрушает храмы; не только помогает на сельских работах, но и беспощадно расстреливает крестьян. И вообще — что отчаянная энергия комсомола (12 миллионов) направлена, по существу, против народа — против 150 миллионов, которые голодом, обезземелением, расстрелами насильственно загоняются в технический рай. Что из построенного на крови города исключены не только божеские, но и человеческие ценности — сострадания, справедливости, свободы. Вы думаете, так легко отделить форму от содержания и заполнить сегодняшнюю комсомольскую энергию завтрашним религиозным и национальным идеалом? Глубокое заблуждение. Необходимо перерождение самого человеческого типа, перестройка всей духовной личности, чтобы комсомолец мог стать строителем христианской России.

Вы хотите помочь ему в этой духовной перестройке? Так не подражайте ему, а дайте ему то, чего у него нет. Ваше назначение – русской эмигрантской молодежи – быть дополнением молодежи внутрироссийской. Хранить, беречь и развивать те ценности, которые заглушаются на родине, но без которых нет человеческой жизни на земле: веры, любви, свободы, уважения к истине, достоинству человеческой личности. Когда-нибудь и на них будет спрос в России. Не думайте, что сегодняшний день будет длиться вечно. Настанет горькое похмелье после кровавого пира, и Россия, лучшие сыны ее, истомятся по духовной правде, по новому – т. е. старому и вечному—человеческому лицу. Неужели тогда вы, вернувшиеся в Россию, покажете матери все ту же бесчеловечную маску цинизма и жестокости под трехцветным или оранжевым, императорским или фашистским, или – избави, Боже – православным знаменем? Мы приветствуем волевую активность, которая движет на героическую борьбу со злом, в образе коммунизма придавившем Россию. Боритесь, в борьбе ищите острого оружия, выковывайте новую, целесообразную тактику. Но не угашайте духа. Организуйте свою духовную личность. Оставленное вам судьбою время употребите на воспитание из себя трудовых строителей-граждан – не новых тиранов, а сынов России. Крепкие мускулы, сильная воля– всегда нужны в жизни. Но в России сейчас нет недостатка в людях воли и мускулов. От вас ждет Россия – чтобы вы принесли с собой огонь веры в мир безбожья, оружие знания в страну полузнайства и технически обученного варварства и, наконец, уважение к свободе и достоинству человека – в землю рабства и насилия над человеком.

Если такими вы вернетесь на родину, и с такой верой будете строить Россию, благо вам и ей. Тогда, но только тогда воздвигаемое в ней здание будет стенами нового града, а не новой тюрьмы.

Война с Востока

Давно уже мировой воздух не был в такой степени насыщен грозой, как в эти дни. Двухлетний хозяйственный кризис еще не изжит, ему не видно конца, а перед миром встает уже новая опасность войны. В Китае война, никем не объявленная, уже свирепствует – в то время, как в Женеве бессильно и безвольно заседают Лига Наций и Конференция о разоружении, подчеркивая своей беспомощностью развал Европы. Совершенно очевидно, что паралич Европы является причиной дальневосточной войны, ибо холодно обдуманное, лишенное всяких внешних поводов нападение Японии на Китай явно использует благоприятный – для Японии – момент всеобщего мирового хаоса. Никто, кроме Америки, не смеет вмешаться в дела Китая. Лига Наций – наций, недавно объявивших войну недопустимым средством национальной политики (пакт Келлога)[1] – должна смотреть, как один из его членов подвергается откровенно хищническому нападению, экспроприации, оккупации со стороны другого. Бессилие, как и бедность, не порок. Бессилие Лиги Наций прекратить войну и восстановить справедливость не так подрывает уважение к ней, как усилия соблюсти apparences[2], и сохранить иллюзию международной судебной тяжбы. Недавно в Женеве, на конференции по разоружению прозвучали очень сильные и смелые слова: Гендерсона, Вандервельде[3] и других. Но Лига Наций, возглавленная сейчас П. Бонкуром[4] (вчерашний социалист), и Друммондом[5], предпочла путь лицемерия, набрасывая покров вежливых и пустых формул на льющуюся кровь. Китай этого не забудет. Единению народов мира нанесен жестокий удар – не только из Токио. Лига Наций, нужно сказать откровенно,

не пользуется большим уважением в среде русской эмиграции. Тому есть много причин: наш максимализм, гнушающийся малых дел, наша правдивость, не выносящая лицемерия, наш обостренный революцией национализм, презирающей все интернациональное, и, наконец, наш культ насилия, воспитанный гражданской войной. Не все эти мотивы равно почтенны. Их сочетание особенно противно у христиан. Злорадство по поводу провалов Лиги и попыток международного сговора отзывается духом провокации. Только революционер, поставившей ставку на мировые потрясения, имеет право торжествовать по поводу унижения Лиги. Она все же остается единственным зерном, из которого могло бы вырасти сверхнациональное единство мира или, по крайней мере, Европы. Конечно, правы те, кто полагает, что такая задача не решается методами дипломатии: что для нее требуется ни больше ни меньше, как духовное перерождение человечества. Но, во-первых, духовное возрождение нуждается и в технических, правовых органах реформы. Современная демократия предлагает эту готовую форму. Во-вторых, не одна дипломатическая фраза и интересы великих держав заполняют ее. Через христианских политиков Англии, Германии (да и шире), христианство имеет сказать свое слово на этих съездах примирения. Едва ли церковные интерконфессиональные конгрессы могли бы взять в руки дело примирения народов с большей надеждой на успех. Церкви и религиозные общины отражают страсти и интересы народов в той же мере, как чисто политическое представительство. Преодоление в себе этих религиозных искривлений заставит иначе отнестись и к бескорыстным усилиям даже безбожных миротворцев. Католическая церковь с сожалением и молитвой проводила в могилу миротворца Бриана[6], забывая тот страшный удар, который он нанес ей когда-то во Франции. Это единственно правильная и достойная позиция. Борьба с добром, потому ли что оно не наше добро, или потому, что оно слабое добро, рискует обернуться сатанизмом.

Дух провокации и есть дух сатанизма. Он рождается из злобы и отчаяния побежденных. Это всегда — ставка на зло, ради будущего торжества добра. Предпосылка: зло — сила, добро — слабость. Душа большевизма есть душа провокатора. В царской России, раздавленной в первой революции, бессильной для открытого восстания, он жил спекуляцией на разлагающие, болезненные

силы режима, с особой ненавистью набрасываясь на все, что могло остановить смерть: на демократию, либерализм, умеренный социализм. Сейчас, бессильный воевать с капитализмом, он больше всего ненавидит силы, работающие для мирного выхода из кризиса: II Интернационал, Лигу Наций. В этом совпадает с умонастроением широких кругов русской эмиграции.

События на Дальнем Востоке неожиданно вскрыли всю болезненность этого провокационного нарыва. Эмиграция раскололась надвое, не в действии, которое для нее пока невозможно, но в мысли и в воле.

В чем дело? Чистый и ясный вопрос о японской оккупации Китая осложнился для нас возможностью русско-японской войны. Захват Манчжурии и Восточно-Китайской дороги продвинул японские силы к русской границе. Владивосток оказался под ударом, Приморье почти отрезано от России. Захват Приморской области стоит в программе японских националистов. Не двинется ли Япония на СССР и не послужит ли это сигналом к падению гнусной тирании? Этой мысли было достаточно, чтобы японофильские настроения широко разлились среди нас, чтобы бывшие воины стали готовиться к походу — против России, — политики сочинять планы «буферного» государства, под японским протекторатом, оторванного от России.

Какое детское фантазерство и какая опасная игра с огнем! Будем рассуждать логично. Одно из двух. Или СССР не в силах защищать свои границы или отдаст Японии без боя берега Великаго Океана. Дело трех столетий русской колонизации погибнет и какие-то русские люди приложат свою руку к этому позору. Удовлетворенная Япония не подумает свергать большевиков и, напротив, приложит все усилия, чтобы поддержать власть, так плохо охраняющую интересы России. Или война. Но кто может предусмотреть ее исход? Мысль эмиграции прикована к одному внутреннему русскому процессу и склонна верить, что война вызовет резолюционный взрыв. Неизвестно. К сожалению, мы так оторваны от России, именно сейчас, что не знаем даже, как отнесется население России к войне. Вернее, оно расколется, как раскололись мы в зарубежье, и в то время, как ограбленное крестьянство будет мечтать о поражении власти, актив Красной Армии, комсомол, а, пожалуй, и городской пролетариат в отчаянном патриотическом подъеме сомкнутся вокруг партии.

Но можно ли в наше время предполагать локализацию войны на Дальнем Востоке? Не будет ли это началом мировой войны? Останутся ли Польша и Румыния нейтральными? Не ударит ли Германия в тыл Польше? А Франция? А Италия? А Соед(иненные) Штаты, уже без того раздраженные японской экспансией? В мировой войне СССР не останется без союзников. Более того, при вероятном нейтралитете Англии, большинство великих держав будет с ним – против Франции. Но самое главное, на чью бы сторону ни склонился перевес оружия, в этой войне не будет победителей. Социальные революции – неизбежный спутник войны, в стране победителей и побежденных. Какой неожиданный реванш для чахнущего III Интернационала! Даже разбитый в России коммунизм воскресает, как мировая сила. Война и коммунизм одно. Когда русская эмиграция научится понимать это?

С ребяческой, но преступной радостью раскапывают сейчас уголья еще не потухшего пожара, который грозит сжечь все, что еще уцелело от первой катастрофы. Превратить войну в революцию – да это старая тактика Ленина. С той разницей, что сейчас мечтают о революции национальной. Как будто в мире есть сила, способная обуздать стихии разрушения. Сказать огню: остановись здесь, в Советском Союзе, послушно отступив перед буржуазными рубежами... Кориолановская измена[7] России, принесенная в жертву мировой революции и хаоса, – не есть ли это свидетельство полного внутреннего обольшевичения озлобленных и измученных людей?

Трудно в наши дни сохранить власть над нервами. Вести из России так мрачны. Там не видно борьбы, в которую можно было бы вложить наши силы. 15 лет обманутого ожидания способны сломить кого угодно. Но психологически понятное остается безумным и непростительным, морально и политически. Наша борьба с большевизмом есть ставка на нервы – и дух. Кто погибнет прежде, кто первый поплывет по течению? Все: смысл нашего бездейственного изгнания – в стоянии на твердом камне: любви к России и неприятия преступления, как фундамента государственной стройки. Отказ от этих двух начал – это внутреннее обольшевиченье, полное поражение. Для нас это то же, что буржуазное перерождение для коммунистической партий. Измена себе и утрата всякого смысла своего дела и жизни.

От редакции

Некоторые из критиков «Нового Града» упрекают его за противоречие во взглядах его сотрудников между собою. Но этому поводу необходимо сказать следующее. «Н(овый) Гр(ад)» не партия, и даже не политическая группа, связанная единством программы. Соединяют нас некоторые общие принципы, о которых мы заявили в передовой статье ном(ера) 1. На этих принципах мы объединились для совместных исканий, а не для проповеди готовых решений. Поэтому разногласия между авторами «Н(ового) Гр(ада)» неизбежны. Это касается, как частных, экономических и политических вопросов, так и теоретических обоснований. В особенности следует подчеркнуть, что авторы, работающие над религиозно-философскими основами построения Нового Града не несут ответственности за проекты или оценки отдельных сотрудников.

А. Кизеветтер. Исторические силуэты

Живо и талантливо написанные очерки А. Кизеветтера[1] прочтет с пользой и удовольствием всякий — даже и не очень образованный — читатель, интересующийся родной историей. Написанные в качестве журнальных и газетных статей для юбилейных поминок, по словам самого автора, они «не претендуют на оригинальность» и скорее подводят итоги. Не забудем однако, что, по крайней мере, в основе очерков, посвященных XVIII веку, лежит большая исследовательская работа автора.

В книге легко отмечаются три концентра: Екатерининский (Екатерина II, Пугачевщина, Потемкин), Александровский (Александр I, Карамзин, декабристы) и Николаевский, как с известной натяжкой, можно было назвать группу трех портретов середины прошлого века: Грановский, Иван Аксаков и Палацкий.[2] Два очерка, «Пугачевщина» и «Первое пятилетие правления Екатерины II», более других насыщены фактами, ставят важные исторические проблемы и всего более приближаются к типу исследований. В первом из них автор в детальном анализе военно-революционных действий Пугачева приходит к отрицанию у него всякой последовательной и широкой программы. Пугачев меняет свой политический облик с переменой театров войны, оказывается испуганным своими успехами и неподготовленным к роли вождя народного восстания. — Полезная поправка к современной российской идеализации знаменитого атамана. — Против традиционной идеализации Екатерины, как либеральной царицы, уступающей давлению реакционной обстановки, А. Кизеветтер подчеркивает единство программы

в начале и конце ее царствования, той программы сословно-дворянского самодержавия, которая была завещана Екатерине деятелями Елизаветинского времени.

Эта тенденция к осторожному развенчиванию кумиров водить пером автора и в его самых удачных личных характеристиках. Она умеряется чувством справедливости и не покидает твердой почвы фактов. С его оценками охотно соглашаешься: выбранные автором деятели не внушают особого желания их реабилитации.

На почве XIX века автор не столько историк, сколько публицист. И здесь он из критика превращается в апологета или панегириста. И декабристы и Грановский воплощают идею русского либерализма, Аксаков и Палацкий – идею «славянского единения», очевидно, ожившую ныне на славянской почве Праги. Зато последние очерки очерчены гораздо бледнее. Талант автора, очевидно, требует критического резца.

Заключительная статья посвящена историческому разбору двух новейших схем русского исторического процесса: Б. Э. Нольде[3] и И. И. Бунакова. В возражениях автора многое, или почти всё, верно (как охотно признает пишущий эти строки справедливость возражений А. Кизеветтера и против его собственной схемы). Но возражения, бьющие по отдельным уязвимым местам, бессильно разрушить значение целого построения. И гипертрофия государственной активности в построении Нольде и ориентальный стиль московского царства Бунакова остаются плодотворными историческими идеями, которые многое уясняют в трагической судьбе России.

Выстрел Горгулова[1]

В ТЕ МИНУТЫ, когда пишутся эти строки, Горгулов еще ожидает суда и приговора. Приговор этот вряд ли вызывает сомнения. Горгулов искупит смертью свое бессмысленное преступление — против ни в чем неповинного старика и его близких, против Франции, против нас и России. Рука не поднимается, чтобы бросить лишний камень в человека, всеми заклейменного, всеми брошенного, над которым уже повис нож гильотины. Да простит ему Бог его тяжкий грех и разбудит дремлющую совесть в его темной и мрачной душе.

Но нам, которым предстоит жить, надо взглянуть в свою собственную совесть и сделать свои выводы из преступления Горгулова. Теперь мы можем сделать их свободно. Никто не собирается нам мстить за убийцу. Франция оказалась великодушнее, чем ожидали даже искренние ее друзья. Тем более на нас ложится долг произнести свой внутренний суд — не над Горгуловым — но над собой, над горгуловщиной в себе.

Слишком легко и поспешно эмиграция отбросила от себя Горгулова. В этой поспешности было не одно справедливое негодование и отталкивание от преступления. Здесь был и страх, была настоящая паника перед малейшей тенью ответственности. Сразу же была создана и с необычайной решительностью пущена в оборот версия о большевизме Горгулова. Ответственные публицисты и политики, претендующие на моральное водительство, утверждали, что в коммунизме Горгулова не может быть сомнения. Множество «свидетелей» и даже «очевидцев» пытались доказать то, во что так страстно хотелось

верить. Следствие не подтвердило этих предположений. От этой версии не осталось ничего, кроме мучительного стыда за ту легкость обращения с истиной, за ту моральную безответственность, которая вскрылась в нашей среде, создав настоящей патологический фон для этого маниакального преступления.

Казалось бы, достаточно нескольких совершенно простых соображений, чтобы отбросить коммунистическую версию. Мы, конечно, знаем, что большевики способны на все (собор в Софии, Кутепов[2] и т. д.). Но здесь само преступление слишком бессмысленно, а риск слишком велик. Никакой другой политической цели для убийства безвластного президента республики нельзя было и придумать, кроме одной — «скомпрометировать эмиграцию». Риск огромен: следствие могло найти нить, которая привела бы к истинным виновникам преступления. Изгнание из Франции, разрыв торговых сношений с ней, сильный удар по европейским связям вообще, которыя в годы пятилетки для Сталина приобрели жизненное значение. И против всего этого на другой чашке весов: опорочение эмиграции, сейчас мало активной, в Европе не влиятельной, политически для большевиков не страшной. Какое чудовищное неравенство баланса! Какая дьявольски рискованная игра!

Но примем ее. Пусть большевики безумцы. Однако они должны быть круглыми дураками, чтобы послать на убийство Горгулова, во-первых, маниака, а, во-вторых, человека, не связанного ни с одной эмигрантской партией. Так провокация не делается. Провокатор должен выйти из недр враждебной, активной группы, а у Горгулова не нашлось никаких, хотя бы самых тонких ниточек, ведущих к нашим политическим группировкам.

И последнее. Горгулов шел на верную смерть. Самая обстановка его преступления глубоко отлична от остальных большевистских злодеяний, где виновники чаще всего оставались ненайденными. Чтобы идти на смерть, надо быть человеком идеи. Горгулов мог быть убежденным коммунистом, но не наемным убийцей. Но тогда, как же Горгулов, писатель, поэт, публицист, ни разу не проговорился, не был сбит с толку, не вышел из своего, «горгуловскаго» идейного круга? Как ни безумна идея Горгулова, он умирает за свою идею, не может умереть за чужую.

Всегда, во всяком преступлении остается, конечно, некоторая возможность соучастия посторонних сил. Большевики могли

использовать маниака, облегчить его преступление. Но и в этом случае остается сам Горгулов с темным комплексом своих идей, который, при всем безумии, имеет объективное значение.

В безумии нередко с особой силой высвобождаются идеи, живущие под порогом здравого сознания. Горгулов признан вменяемым. Он не сумасшедший, а маниак, человек навязчивой идеи. Такими были анархисты прошлого века, полубезумные убийцы президента Карно, императрицы Елизаветы[3]. Было бы недопустимо возлагать личную ответственность за их преступления на Бакунина или Кропоткина. Но в них вскрылся провал идеи, ее основная порочность, по крайней мере опасность болезненных уклонов внутри идейного круга. Так изуверство религиозных сект не опорочивает религию, но оно указывает на опасную зону религиозной психологии, напоминает о бдительности, о трезвости, об очищении мистических страстей.

Каков же этот горгуловский идейный комплекс, который имеет значение и для нас? В его косноязычии явно слышатся два основных звука: антибольшевистский активизм и антиевропейский национализм. Оголенные, освобожденные от всякой политической оглядки и от контроля рассудка, они вооружили руку убийцы. Сами по себе, и активизм, и национализм русской эмиграции достойны уважения. Но в бессилии неудач, в горечи поражения, они принимают нередко патологические формы.

Активизм. Как клятва борьбы с красным деспотизмом, как стойкость, непримиримость – можно ли отрицать его? Но для людей политически незрелых или ребячливых, для тех, кто прошел только одну школу — гражданской войны — борьба отожествляется с убийством. Активизм становится псевдонимом терроризма. Только в убийстве, в пролитии крови врага находит себе удовлетворение военный инстинкт борьбы. Нужно убивать большевиков. Каких? где? как? Для многих это уже не важно. Вожди неприятеля недоступны, то есть трудно доступны. Револьвер поднимается на тех, кто ближе, кто рядом – по линии наименьшего сопротивления. Жертвами падают не руководители ГПУ, а Набоков (!), Воровский, Войков[4]. Набоков – вместо Милюкова, Милюков вместо Ленина – очевидно, как пособник, как со-виновник, т. е., хотя и враг большевиков, но недостаточно активный, соглашатель. Воровский и Войков — ответственные большевики. Но убийство их, как представите-

лей СССР на территории европейских государств, есть удар не только по большевикам, и не только по СССР, (что не одно и то же), но и по Швейцарии, Польше, по народам Европы, на которых оно возлагает политические осложнения, вытекающие из подобных актов. Замечательно, что все достижения нашего террористического активизма имеют бессмысленный или двусмысленный характер. Невольно вспоминается напечатанное несколько лет тому назад в одной газете описание террористического налета на Петербург. Перешедшие финскую границу с опасностью для жизни активисты не придумали ничего лучшего, как бросить бомбы в районный коммунистический клуб. Уничтожение нескольких рядовых членов многомиллионной партии, в том числе женщин и, может быть, случайных беспартийных, казалось им достаточным оправданием убийства. Национализм русский, раздавленный и униженный, легко принимает в настоящее время формы антиевропеизма. Им заражены многие из пореволюционных течений. Но вне политических кругов он распространен гораздо шире, как обывательская подоплека, как кожное, утробное мироощущение. Европу ненавидят и за то, что она спаслась, когда мы утонули, и за то, что она не спасла нас. Считают себя вправе и по сей час требовать от Европы жертв и кровью и деньгами для освобождения России и сердятся, не видя с ее стороны готовности к жертвам. В таком отношении есть изрядная доля моральной тупости и извращения национального сознания.

Моральная тупость заключается в требовании жертв от другого для спасения себя. Извращение национализма — в нежелании принять и нести национальную ответственность. Россия отвечает сама за себя. Большевизм — ее собственный грех, как и освобождение от большевизма — ее собственный подвиг. Каковы бы ни были ошибки союзников в 17–20 годах, не они погубили национальную Россию. Они не могли, да и не имели права спасать ее против ее воли, спасать ее от нее самой. Думать иначе значит унижать Россию, лишать ее всякой личной судьбы. Не один Горгулов не может понять этого. Горечь к Европе живет на дне многих ран.

Террористический активизм является у нас принадлежностью правых политических группировок. Антиевропеизм открыто выражается в пореволюционных, как раз не грешащих

активизмом. Сочетание того и другого – личная собственность Горгулова, сделавшая его, к счастью, таким неприкаянным чужаком в нашей среде. Но то, что рассвечено политическими идеологиями, часто уживается в обывательском сознании. Горгуловский комплекс в разреженном виде не так уже чужд нашей обывательской психологии. Отсюда еще бесконечно далеко до Горгуловского преступления. Но это преступление осветило нам темные углы и закоулки русской души. Надо почиститься. Надо освободиться от власти бредовых идей. Надо следить за своим душевным и духовным здоровьем, бороться с безумием, подстерегающим людей, слишком долго и безнадежно страдавших.

Очищение активизма, очищение национального чувства – вот в чем мы больше всего нуждаемся. Наша установка – на просветленную непримиримость и на жертвенный подвиг, подготовленный работой мысли при свете совести.

В плену стихии

В редакцию «Нового Града» прислана, с большим опозданием, отпечатанная на машинке большая статья, подписанная Н. Устряловым[1] и датированная: Харбин, февраль 1932. Мы не знаем, была ли и где именно напечатана эта статья, хотя рукопись носит пометку, что она «появилась на Д. Востоке». Статья озаглавлена «Новый Град» и посвящена критической оценке нашего журнала (на основании двух первых его номеров). Нужно признаться, статья написана блестяще, как почти все, что выходит из-под пера этого талантливого публициста, и с такой «куртуазностью», какой мы вовсе не избалованы со стороны наших критиков. Он очень остро нащупывает – признаемся и в этом – самые слабые места нашей позиции, в то же самое время обнажая и самого себя. Спор с ним, действительно, помог бы и дальнейшему уяснению основ нашей все еще не для всех ясной борьбы, и раскрытию первородного греха многих «сменовеховских» в широком смысле увлечений.

Мы вынуждены, отвечая Н. Устрялову, много цитировать и подробно излагать его статью, которая осталась неизвестной эмиграции в Европе. Надеюсь, читатели не посетуют на это, в виду действительно большого интереса его мыслей.

Н. Устрялов начинает с сочувственных выдержек из «Нового Града», – с его точки зрения, за здравие, чтобы кончить за упокой. Дня него «Новый Град» грешит половинчатостью. Он путается в борьбе старого мира с новым. «Новый Град, конечно, – дитя сумерек и, вероятно, скорее вечерних, нежели утренних. Авторы мечутся, ища себя. Верные вечности,

они теряются в потоках и хаосе временного. Корни их душ — в ушедшем дне. Но их великое преимущество — честное осознание: день действительно ушел. Они ищут нового творческого слова, способного двигать горы — и не находят: время шумит не их языком, ведет к обителям вечности (!) не их дорогами». Таково последнее слово Н. Устрялова о нас. Оно вытекает из начального сделанного им выбора: не со старым миром, а с большевистской Россией. Такая позиция принципиально не допускает «третьего пути», поисков нового града, отличного от двух противостоящих. Все третье, новое, искомое кажется половинчатым, «непоследовательным». В этой непоследовательности Н. Устрялов и уличает нас.

Сначала он сочувственно цитирует нашу характеристику распада капиталистического мира. Он недоволен однако, что «камни, из которых он построен, оказываются целы» и после катастрофы. Этими старыми камнями, из которых мы воздвигаем новый град, Н. Устрялов признает «либеральную идею политической свободы», «социалистическую идею общественно-хозяйственной справедливости» и «христианскую идею абсолютной истины». В этом Н. Устрялов прав: мы хотим строить именно на этих камнях. Мы не боги и не способны на творчество из ничего. К тому же мы знаем, что, по крайней мере, один из этих камней является краеугольным для всякого истинного града. Впрочем, из дальнейшего видно, что сам Устрялов для своего построения удерживает, по крайней мере, два из старых камней, отказавшись лишь от политической свободы.

С еще большим сочувствием Н. Устрялов цитирует те отдельные суждения новоградцев, которые могут быть истолкованы, как признание известных достижений и известной силы большевиков. Это те самые признания, за которые «Новый Град» подвергся почти всеобщему обстрелу эмигрантской прессы. Здесь и констатирование Степуном[2] «производственно-технических успехов Советской России» и убеждение Бунакова[3] в «прочности советской системы», в том, что «хозяйственное развитие само по себе не ведет к ее падению», в том, что она «опирается на миллионные кадры... слепо верящих в правду своего учения людей». Наконец, Бердяев со своим «парадоксом свободы», с признанием противоречивости свободы и допущением особого понимания свободы в Советской России.

В полном согласии со всеми нашими критиками, Н. Устрялов считает, что эти наши высказывания «неприличны для догматического эмигрантского сознания». Это «вольнодумные бреши в застывших редутах зарубежной крепости. Две бреши — изнутри». Здесь уже сочувствие Н. Устрялова становится ядовитым. Он не прочь выдать нас с головой нашим обвинителям, офицерам осажденной крепости, и выставить нас в качестве бессознательных изменников антибольшевистского фронта. «Как быть людям, доселе ополчавшимся на большевиков по основаниям социально-политическим? — Очевидно, им следует сложить оружие и прекратить борьбу... Как быть и тем, кто до сего времени черпал свой антибольшевизм из народолюбческого источника?.. Каково, наконец, положение тех, кто ненавидел большевиков за их недопустимое отношение к личности и свободе?»... «Конкретно политические утверждения сборника заряжены подрывною силою и чрезвычайно рискованны для традиционной атмосферы эмигрантского сознания». — «Они (т. е. мы) стремились укрепить антисоветскую борьбу незыблемым фундаментом небесных ценностей, — на деле они подрывают земные аргументы борьбы... Они обильно питают в своей среде настроения пессимизма и катастрофизма... Они ставили своей задачей дать новую действенную программу эмигрантскому народу, оживить «безжизненные и худосочные» эмигрантские политические организации, — и на деле они им наносят еще один тяжкий удар, дезориентируя их сознание и парализуя их волю». Таков отрадный для Н. Устрялова и тяжкий для нас вывод из нашей позиции к Советской России. Мы не сомневаемся, что под этой оценкой подпишутся обеими руками большинство эмигрантских политиков. Мы понимаем, что совершаем донкихотскую неосторожность, давая им в руки такое оружие против себя. Без нас, кто прочитал бы здесь статью Н. Устрялова? Но мы принимаем вызов, и постараемся показать, почему мы считаем нашу установку антибольшевистской и при том единственно правильной.

Во всякой борьбе утешительно представлять своего врага как можно более гнусным и как можно более слабым. Для малодушных часто это единственная возможность стоять в рядах. Такая установка, несомненно, психологически облегчает борьбу. Вот почему она поддерживается всегда во

время войны, и никакая ложь не кажется достаточно грубой, чтобы подкрепить ею падающий дух армии. Однако, полезное психологически, субъективно, оказывается объективно вредным. Если не рядовые, а полководцы проникаются такой лубочной психологией (пример русско-японской войны), то это верный путь к поражению. Надо знать силы врага и его действительно уязвимые места. Этот лубочный примитив антибольшевистского плаката, против которого мы боремся, уже нанес и продолжает наносить страшный вред эмиграции и ее делу: он изолирует ее и от Запада и от России. Ни одно серьезное иностранное издание, даже антибольшевистского направления, не решается обращаться за информацией к эмигрантской прессе. Западный читатель требует информации из большевистских источников. Он знает о их тенденциозности, но они импонируют ему своей аутентичностью. Он надеется – быть может, слишком надеется – на свои критические способности интерпретации, но не хочет, хотя бы ради беспристрастия, выслушивать другую сторону. Это печально, и для настоящего времени даже несправедливо. В эмигрантской прессе, хотя далеко не всякой, можно сейчас почерпнуть превосходную информацию о России – по первоисточникам. Но дело сделано. Фантастический бред долгих лет скомпрометировал надолго наш голос – единственный свободный голос России.

С другой стороны, не один советский гражданин, вырвавшийся на свободу, приходил в ужас от того, что здесь пишется о России. Помимо всяких цензурных рогаток, одна эта «клюква», которая долгое время безраздельно господствовала у нас, должна была закрыть доступ нашей печати в Россию. Эта печать углубила и без того глубокий, вырытый историей ров между двумя Россиями. Но совершенно ясно, что без взаимного понимания, без самой тесной связи между коренной и зарубежной Россией, для эмиграции невозможно никакое участие в политических судьбах своей страны.

Давно пора отрешиться от военной психологии. Войны нет, и солдат надо перевоспитать в граждан. В граждан-революционеров, конечно, ибо родина не дает нам сейчас иных путей служения ей, кроме освободительной революции. Но для новой борьбы, в новых условиях, прежде всего надо открыть глаза,

надо уметь видеть Россию — пристально, неотступно следить за изменениями ее трагического лица.

Но это — к читателю-эмигранту. А вот к Устрялову. Вы, по-видимому, думаете, что, когда мы скажем всю правду о России, у многих не будет уже мотивов для борьбы с диктатурой. Вы ошибаетесь. Наше противление имеет не только религиозные основания. Признаки частичных технических успехов пятилетки не означает ее хозяйственного успеха. Вы умышленно не делаете разницы между техникой и хозяйством. Быть может, самое ужасное явление в Советской России — это колоссальное расхождение между техникой и хозяйством. Половина государственного бюджета вкладывается в промышленность, а население раздето и разуто. Русские поля вспахиваются тракторами, а мужики идут в город за хлебом, где хлеба не хватает и на голодный паек. Мы полагаем, что строить гиганты-заводы ценой голода и разорения миллионов, ценой расстрелов и ссылок в Соловки сотен тысяч — значит платить немножко дорого за индустриализацию России. Тем более, что эта индустриализация шла уже достаточно быстро до революции, и именно коммунистическая революция оборвала ее естественный рост. Строить промышленность террором все равно, что ликвидировать безграмотность расстрелами.

Мы считаем это преступлением.

Мы признаем, что большевики вознесены на верх власти волной народной революции, и что держатся они не только на штыках, но и на энтузиазме и дисциплине правящего отбора: партии, армии и молодняка. Этого не достаточно, чтобы признать их власть народной. Давно уже народные массы, и рабочие, и крестьяне, из деятелей революции стали ее жертвами. Мы не можем признать ни демократическим, ни «демотическим», ни просто человеческим тот строй, где 140 миллионов, лишенных всех прав, отданных в полное рабство 10 миллионам строителей, стали только объектом истории, орудием чуждых им целей. И, наконец, зная всю сложность понятия «свободы», всю безотрадность свободы без истины и без хлеба, мы не позволим совершенно обессмыслить свободу или свести ее только к метафизической, неотъемлемой реальности. Н. Устрялов справедливо чувствует в защите свободы главный жизненный нерв «Нового Града» и, возвращаясь еще раз к этой теме, напа-

дением на свободу заканчивает свою статью. Сам он принимает только метафизическую свободу, сочувственно цитируя слова Безухова в обстановке французского плена: «Связать меня, мою бессмертную душу!». — «Философское утверждение этой высшей метафизической свободы не имеет ничего общего с апологией свободы политической». Нет, имеет г. Устрялов, хотя связь политической и метафизической свободы не является непосредственной. Связью и посредством между ними является свобода исповедания, свобода исследования и проповеди истины, без которой нет человеческого достоинства, — по крайней мере, в христианстве. Великодушно уступая метафизическую свободу, вы обрекаете героев на мученичество, а массу на отступничество и предательство истины. Все обычные ссылки на классические эпохи истории, лишенные свободы, бьют мимо цели, ибо «классические» эпохи были эпохами цельности, построенными на единстве истины. Массы имели эту свободу — исповедания общей истины. Для отщепенцев — пророков — героев оставался путь мученичества. В наши дни единство истины невозможно, и насильственное внедрение ее — или принявшей ее облик лжи — означает предательство для большинства, глубокую деморализацию народа.

Среди оснований для неприятия большевистской диктатуры Н. Устрялов не указывает этого, чисто морального момента. Мне кажется, можно признать и простить многое и в социальном разрушении и строительстве большевиков, но никогда нельзя и простить того глубокого и страшного искажения народной души, какое ведет за собой их режим. В большей степени, чем проповедь материализма и безбожия, чем сознательное разрушение семьи, эта деморализация связана с необходимостью общей лжи и предательства, с проникновением политического сыска в самые недра народной жизни. Нужно лгать, чтобы жить, соучаствовать в предательстве, чтобы сохранить кусок хлеба. Сколько должно пройти лет, чтобы изгладить эти рабские морщины с лица России!

Н. Устрялов, думается, не случайно замалчивает в своей статье моральную тему. Это умолчание весьма характерно для его позиции. Он охотнее выдвигает тему религиозную, чтобы обличать «Новый Град» в одном тяжком политическом грехе. Это грех смешения абсолютного, религиозного, и относительного,

политического планов. Другими словами, утверждение нашей политики на христианстве.

С некоторой двусмысленностью Устрялов сам становится на христианскую точку зрения: «Попробуем (!) это сделать, признав для себя те же высокие начала христианского, внеисповедного духовного единства, который авторы («Нового Града») считают общим своим знаменем». Из этого признания, по мнению Устрялова, не вытекает «раз навсегда конкретный образ поведения в изменчивой гуще реальных жизненных отношений». Для последнего «требуется целая сеть дополнительных – относительных и условных критериев. Историческая плоть пластична, многовидна, временно-пространственный процесс извилист и антиномичен и в плане длящегося развития нельзя говорить о социально-хозяйственной программе христианства». В трагических конфликтах истории нельзя сказать, где была правда: на стороне Галилея или его преследователей, на стороне короля, Робеспьера или Наполеона во время Великой Революции. «Абсолютная правда нигде и никогда в делах человека не воплощается целиком. Она странствует в мире сем». Вот почему бесполезно «апеллировать к небу и к христианству, вмешивая их непосредственно в сутолоку текущей политической борьбы».

Одно из двух: или Устрялов ставит ударение на целиком непосредственно (подчеркнуто мною), – тогда это борьба с ветряными мельницами. Ибо, как он и сам догадывается, мы не толстовцы и хотим считаться с относительным, с исторической плотью. Или в его словах звучит невысказанный прямо отказ от всякого не только религиозного, но и этического критерия в оценке истории. Дальнейшее делает последнее понимание наиболее вероятным. Мы знаем, что многие из православных наших политиков готовы поддерживать этот тезис Устрялова. Не удивительно. Он очень облегчает политического деятели, освобождая его от всякой оглядки и от всякого контроля совести. С ними «мальчики кровавые в глазах» не смеют уже являться царю Борису. Можно выбирать свой стан и свое оружье, руководясь исключительно своим «вкусом». В противоположность этому, мы убеждены, что христианство может и должно еще сказать свое слово в истории, – значит, и в политике. Конечно, в христианстве нет раз навсегда данной программы, кроме

максимальной — Царствия Божия, но если в христианстве есть (и не может не быть) этического отношения к личной жизни (при всем различии этических норм и даже «стилей»), то есть и общая этико-религиозная установка к социальному миру — с точки зрения той «правды», о которой говорит и Устрялов. Это этическое отношение к миру имеет свои границы, очень узкие подчас; историческая плоть сопротивляется этическому ее оформлению. С ней нужно считаться. Так рождается этика наименьшего зла, или, как предлагает Устрялов, «наибольшего добра». Исторический путь действительно ведет по извилистым дорогам. Галилей и даже Робеспьер (в оценке Карлейля)[4] могут быть действительно ближе к пути христианства, чем их церковные противники. Но вот на чем мы стоим твердо. Во-первых, наш основной выбор пути или стана в борьбе должен определяться именно религиозно-этическим критерием целей, проведенным сквозь социальную данность. Во-вторых, в нашей борьбе мы обязаны серьезно считаться с законом наибольшего добра или наименьшего зла.

И вот, переходя от обороны в наступление, я хочу показать, что, не смотря на некоторые обмолвки Н. Устрялова, он отказывается «от подданства» этической идее и находит для себя совершенно иные критерии, по ту сторону добра и зла. Эти критерии он сам вскрывает с большой откровенностью и искренностью убеждения. Весь пафос его говорит о том, что здесь мы прикасаемся к самому подлинному и глубокому в Устрялове-политике. Здесь же, по нашему убеждению, ключ ко всему идейному «сменовеховству» и духовный водораздел между ним и «Новым Градом».

Н. Устрялов не все одобряет в том, что совершается в России. «Многое нам чуждо в современном облике нашей родины (к чему лукавить?). Многое кажется н е н о р м а л ь н ы м, д о с а д н ы м, противоречащим нашему интеллектуальному, моральному и эстетическому вкусу. Мы знаем, что многим дорогим для нас идеям сейчас нет места в нашей стране. Мы знаем также, что кончается самый наш тип, психологический тип старого русского интеллигента». Что самое замечательное в этой оценке, это не ее странная мягкость, но умышленное отсутствие этических категорий. «Чуждо», «ненормально», «досадно». — Почему не «жестоко», «подло», «преступно», «грешно»? С чуждым,

досадным мы должны мириться. Как говорит Устрялов, нельзя быть «эгоцентристами». «Нужно взглянуть шире и выше, по ту сторону нашей собственной драмы». Да, но не по ту сторону нашей собственной истины. Мы можем и должны примириться с исчезновением «типа» интеллигента и его «строя» жизни. Но не с исчезновением жалости к человеку, совести в социальной жизни и т. д. Как будто речь идет о нас, а не о том, что выше нас, чему подчинить мы должны и себя и окружающий мир. Положительно Н. Устрялов смотрит на свою истину и свою мораль, как на свой воротничок или галстук, от которых приходится отказаться ради рабочей косоворотки.

Отказаться во имя чего? «Нужно зажить имманентной логикой совершающегося. Нужно воспринимать действительность динамически, приобщаясь к ее движущемуся разуму. И чем глубже погружаешься в ее стихию, чем пристальней всматриваешься в окружающее, тем настойчивее диктуется сочувственное внимание к огромному и страшному процессу, творящемуся перед нами. И тем насущнее задача найти критерии, методы познания и слова, способные достойно выразить смысл и сущность этого процесса. Это выражение должно быть бескорыстным в самом высшем смысле этого слова».

Какие значительные и страшные слова! В них человек отказывается от своего суда над действительностью, от своей свободы перед ней, от своей души, — готов раствориться в процессе, отдаться без конца во власть стихий. Что же оправдывает это духовное самоубийство? Вера в имманентный разум, присущей процессу. Разум стихии, «огромного и страшного» процесса выше, правее моего личного разума. Откуда это? Неужели из христианства? Нет, это из Гегеля. Оптимизм Устрялова, обожествление действительности, столь изумительное в наше трагическое время, имеет свои корни в этой имманентной философской религии, которая соблазнила некогда наших юных дедов. Ну, а если процесс обманет? Если он кончится тем, чем кончается всякий процесс природного бытия — т. е. смертью? Можно ли изнутри обрушившейся на мир катастрофы — войн, революций, борьбы всех против всех — предвидеть безошибочно конец? Рождение новой культуры или гибель старой: гибель социализма, гибель России вместе с обломками старого мира? Неужели такая возможность никогда не приходила в голову

Устрялову? Он скажет на это: чтобы жить, надо поверить в благой исход. Нет, чтобы жить, надо разделять силы, ведущие к спасению и к гибели. Ибо то, что представляется процессом, т. е. движением, течением реки, есть всегда жестокая и напряженная борьба между силами разрушения и силами созидания. И что самое главное: раздел между этими скрытыми силами проходит не по линии сил социально оформленных. Устрялов что в мировой войне «правда» не была целиком ни в одной из борющихся коалиций народов. Так и в борьбе классов и социальных систем творческое, положительное начало жизни (я говорю сейчас уже не о правде, а о жизни) не совпадает ни с буржуазией, ни с пролетариатом. Кажется, опыт наших дней с совершенной ясностью показал, что и буржуазия и пролетариат, предоставленные стихии, т. е. слепой игре своих страстей и интересов, ведут человечество к гибели. Устрялову, чтобы спасти свой «имманентизм» в мире, расколотом антагонизмами, необходимо отожествить один из элементов борьбы с мировым процессом в целом. Практически это почти то же, что отожествление Сталина с мировым Разумом. Или вера в то, что этот Разум избирает единственным (почему?) своим рупором, громкоговорителем — говоря более современно — голоса коммунистических радиостанций. Таково, действительно, учение современной русской философской школы марксистов, которые в этом отношении лишь доводят до абсурда старое, консервативное гегельянство.

Но Н. Устрялов не разлагает себя излишними рефлексами и с упоением отдается действительности. «И когда, отдав себе отчет во всей этой прихотливой изогнутости всемирно-исторического развития, вдумываешься в русские события текущих лет, в небывалую перестройку страны, в переплавку самого человека, в этот широкий, вселенский замысел, устремленный в будущее, в этот радостный взрыв народной активности, быть может, в какой-то мере «безумный» и в каком-то смысле «греховный», но в то же время и героический, жертвенный, творческий, — проникаешься просветленным пониманием нашего революционного комплекса и созерцательным сочувствием его историческому лейтмотиву». Несмотря на кавычки и оговорки, Н. Устрялов видит сам безумие и греховность эпохи. Но он заворожен ее огромностью. Количество перевешивает

для него качество. Динамизм, т. е. голая воля, важнее самого содержания этой воли. Устрялов забывает, что спазмы сладострастия имеют разительное сходство со спазмами смерти.

Гегельянский – я бы сказал, суеверный – оптимизм Н. Устрялова подсказывает ему странные силлогизмы. «Если новоградцы правы, и старый город действительно терпит крушение, историческое явление большевизма не может не восприниматься, как закономерное и осмысленное... Совершенно очевидно (!), что именно при его посредстве, именно в СССР из пепла и пыли рождается новый мир, как и образ нового человека». – Почему очевидно? И откуда? Для меня этот образ «нового мира» и особенно образ «нового человека» есть образ смерти. Даже если бы замысел его и осуществился, это было бы победой смерти над жизнью: над духом, над творчеством, над человеком. Рассматриваемое внеморально, исторически, явление русского коммунизма может быть понято, как один из моментов разложения старого мира. Что в нем присутствует воля к рождению, согласен. Но в борении с коммунистической идеей и властью, побеждаемая ею; эта воля не способна окрасить в цвета жизни смертоносный процесс. Если роды, то неудачные, кончающиеся мертворожденным выкидышем.

Устрялов рассуждает так, как будто бы, кроме русского коммунизма и капиталистического либерализма, не дано ничего третьего. Странным образом он забывает о фашизме, который сейчас является третьей силой, приблизительно одинаковой двум другим по мощности и силой экспансии не уступающей коммунизму. Грубо эмпирически фашизм скорее может быть рассматриваем, как историческая равнодействующая между двумя борющимися тенденциями, уже доказавшими свое бесплодие. Для нас фашизм отмечен пороками того и другого мира, и имеет слишком мало подлинно творческого. Но почему «процессу» социальной революции, внутри которого мы живем, остановиться на этих уже выявившихся возможностях, когда каждый день (см. Германию) приносит новые, совершенно неожиданные (хотя, увы, чаще всего мрачные) формы. «Если бы сейчас большевизм погиб, из мира бы вышел существенный и плодотворный возбудитель обнадеживающего брожения... Без русского Октября картина позднего капитализма и перезрелой демократии была бы еще более безотрадной, нежели она вы-

глядит теперь в изображении новоградцев». А что, если наоборот? Есть все основания думать, что провалившийся опыт с коммунизмом в России оказывает реакционное давление на западный мир. О, мы знаем, конечно, что в Европе много дураков и наивных людей, которые принимают на веру московскую рекламу. Но за то осведомленные и осторожные люди связываются в своих конструктивных стремлениях. Как разоружаться перед лицом красного империализма? Как вести рабочих на борьбу за социализм, когда коммунизм перехватывает революционную энергию на дело провокации и разрушения? Партии реакции одни используют умно московский опыт, соединяя с корыстным делом защиты своего достояния защиту невинных, защиту совести, свободы, христианства. Мы убеждены: «если бы большевизм погиб»,мир с несравненно большей легкостью вышел бы на путь социальных исканий. Ибо дело сегодня, ведь, именно в исканиях, в творчестве, в изобретении, а не в борьбе, не в грубом столкновении сил.

Каковы положение и задача «Нового Града» в современной революционной ситуации? Н. Устрялов пишет, что «за ним нельзя и некуда идти, — разве лишь в личное нравственное самоуглубление и розовое религиозное проповедничество». Насколько он прав в своем указании слабости конкретных жизненных решенийl, предлагаемых «Новым Градом», настолько ошибается, предполагая у нас особую склонность к личному морализму. Наша задача — участие в работе исканий нового общества. Не одни большевики заняты проблемой реконструкции. В кругах христианских церквей, социалистических и даже либеральных партий, в кабинетах ученых и экономистов-практиков зреют планы, проекты, решения. У нас за спиной нет школы практической жизни, кроме отрицательной школы России. Но собрать в нашем фокусе творческие стремления мира (из которых не исключаются и отдельные достижения фашизма и коммунизма и других опороченных систем), осветить и одухотворить их дыханием единой Истины, и предложить их прежде всего здоровым элементам зарубежной молодежи для грядущей работы по возрождению России, — такова поставленная нами цель.

В противоположность новоградской, сменовеховская, в широком смысле позиция покоится на преклонении перед револю-

ционной и национальной стихией. Я никогда не считал сменовеховского движения простой «сдачей на милость победителя», хотя продажные и корыстные элементы с самого начала облепили идейное ядро его. В частности к смелому опыту Устрялова я отнесся с уважением и интересом. Я понимал его, как попытку вложиться в дело национально-буржуазного перерождения октябрьской революции, понятную в условиях новорожденного Нэпа. Эта смелая игра проиграна. Не Устрялов использовал большевиков для национальной России, а большевики использовали Устрялова (как и Савинкова). Оставалось честно подвести итоги. Но нет, Устрялов уже защищает социалистический и мировой аспект русской революции. Точно, в самом деле не важно, куда держит путь русский корабль, — были бы только паруса наполнены ветром стихий.

Голоса времени

Вступая во второй год своего существования, «Новый Град» делает еще один шаг к конкретности: от установления основ христианского общего дела — к проекции их на современность. Большинство статей настоящего номера посвящены России. Вместе с тем мы делаем опыт обзора главнейших событий политической и социальной жизни мира. Мы не преследуем целей информации. Мы хотим лишь давать оценку, вести баланс творческих и разрушительных сил, в борении которых решается судьба нашей культуры.

* * *

Настоящее состояние мира может быть охарактеризовано, как передышка: как затишье между грозами, как отсрочка, подаренная «историей» тем, в чьих руках, если не управление, то направление событий. Быть может, последний шанс. И вот прежде всего мы должны подчеркнуть, что этот шанс для нас вполне реальная величина. Мы не вороны, каркающие о гибели. Нам как нельзя более чуждо злорадство пессимизма, хотя бы оно питалось славянофильски-евразийским противоположением России Европе или христианско-апокалиптическим чаяниям последнего Суда. Мы хотим честно отнестись к данному «шансу», не преувеличивая его значения. Выкинутые жизнью из родины и мира, мы добиваемся такой установки сознания, при которой могли бы ощутить себя соучастниками и соработникам общего дела. В час грозной опасности одинаково

являются врагами и дезертирами общего дела, как те, кто этой опасности не хочет видеть, так и те, кто заранее объявляют борьбу безнадежной.

Эта осень принесла некоторое смягчение экономического кризиса. Первые благоприятные показатели отметила нью-йоркская биржа, которая два года тому назад дала сигнал к катастрофе. Уже в Германии, где безработица всего более свирепствовала, промышленность переживает некоторое оживление. То же говорят о Франции. Правда, эти симптомы еще весьма слабы. Во Франции многие их не замечают. В Англии как раз за последние дни движение безработных приняло бурные формы массовых демонстраций и уличных побоищ. Тем не менее эти симптомы реальны. Мы хотим надеяться, что близкое будущее их оправдает, и кризис постепенно смягчится. Ужасная судьба десятков миллионов безработных, среди них прежде всего наших соотечественников, всего тяжелее страдающих в больных ксенофобией странах-мачехах Европы, заставляет хвататься и за соломинку надежды. В смягчении кризиса нет ничего невозможного и для того, разделяемого нами, воззрения, по которому мы переживаем не просто конъюнктурный кризис, не кризис роста, но кризис конца капитализма. Мы только не обольщаемся надеждой на длительность и силу этого подъема. Мы убеждены, что, с закрытием или ограничением внеевропейских рынков, старый капитализм не может справиться с проблемой сбыта. Переход его в новые формы требует энергичной организации хозяйства. Ни коммунизм, который живет мечтой о «штурме» капитализма, ни социализм Второго Интернационала,[1] который ведет классовую борьбу в рамках капиталистического строя, не приносят творческого, «конструктивного» решения проблемы. Государство и хозяйственные организаторы, наиболее проницательные, наиболее ответственные из людей «старого мира», продолжают держать в своих руках средства реконструкции. Это они ставят в современной Германии интересный опыт «связанного капитализма». Реформы нередко производятся людьми старых классов, консервативных традиций (английская аристократия, Бисмарк, Александр II). Но почти всегда необходимое для них условие — давление снизу, угроза революции. Без этого давления классовый интерес господствующих слоев не имеет

стимула к самопреодолению. Одним из величайших несчастий послевоенной Европы является политическая слабость пролетариата. Несмотря на всю свою численность и возросшую обеспеченность, он отходит на задний план, уступая партиям мелкой буржуазии и интеллигенции, вчера совершенно ничтожным. В этом сила фашизма. Кто теперь не грозит государству революцией? Чиновники, крестьяне, студенты, национальные меньшинства и националисты господствующих наций. Только рабочий пассивен в своем лояльном большинстве – судорога коммунистической горсти не в счет. Вероятно, причиной этого является слабость водительства, отсутствие настоящей социальной программы мирного социализма. А за этим стоит: ложная, спекулирующая на разрушении, не вдохновляющая к творчеству марксистская доктрина и парламентское безволие вождей.

Пролетариат должен иметь знамя, под которым он мог бы бороться не за кусок хлеба, а за переустройство общества. Тогда лишь, под давлением твердой социальной воли народных масс, искуснейшие и дальновиднейшие организаторы могли бы относительно безболезненно спланировать спуск с опасных высот классического капитализма.

* * *

Все лето, после безрезультатных конференций в Лозанне и Женеве, мир лихорадил войной. Никогда еще, со времен перемирия 1918 года, человечество не подходило так близко к краю пропасти. Государственные деятели всех стран, носители официального оптимизма, не скрывают опасности войны, в случае срыва разоружения. В самом деле, мы слишком хорошо знаем современную механику войны, когда, в силу технической диалектики вооружения, пушки начинают стрелять сами собой.

За эти месяцы наш баланс может зарегистрировать следующие минусы и плюсы. Влево от черты – видимая неудача весенней Лозанны, переход власти в Германии к националистам и требование Германией равноправия в вооружениях. Направо – отмена репараций, замена кабинета Тардье[2] кабинетом Эррио[3] во Франции, продолжающиеся переговоры, призна-

ки смягчения французской программы. Огромные трудности заключаются в примирении национальных точек зрения: равенство в разоружении (требование европейской оппозиции), безопасность сначала или организация международной вооруженной силы (Франция и ее союзники), разоружение при невмешательстве в дела Европы (Америка, отчасти Англия). За этими расхождениями в средствах стоят противоречия политических целей. Для одних — сохранение status quo, для других переделка мировой карты и мирных договоров. Есть четыре страны в мире, бряцающих оружием, воспитывающих свою молодежь для войны: Германия во имя национального равноправия (пока) и отмены Версальского мира победителей, Италия и Япония во имя религии государственного эгоизма, СССР во имя борьбы с буржуазным миром. Трудно сомневаться в миролюбии Франции, Англии и Америки. Их пацифизм однако скомпрометирован тем, что они защищают плоды победы, т. е. увековечивают несправедливость. Попрежнему узел войны и мира лежит во франко-германских отношениях. Примирение Германии и Франции обезвредило бы империализм итальянский, до поры до времени, советский: СССР нуждается в мире в период его индустриальной реконструкции. Ясно, что без пересмотра Версальского мира франко-германское сближение невозможно. Но и одни уступки Германии, как бы ни были они широки, не обеспечивают мира. Время для них в значительной степени упущено. Националистическое безумие, которым охвачены широкие массы немецкого народа, оправдывает потребность Франции в безопасности. Лишь некоторые обязательства со стороны Англии и Америки, одновременно с ревизией Версаля, дают ключ к решению проблемы мира.

Разумеется, этот политический ключ предполагает иной, моральный. При настоящем состоянии умов обе политических предпосылки мира кажутся почти утопией. Сейчас министры всех стран, ведущих переговоры, чувствуют за спиной огромное давление народов, отстаивающих свои национальные интересы, и почти не испытывают воздействия партии мира. Но интересы непримиримы, и согласование их невозможно. Необходима жертва национальными интересами — то, что националисты всех стран считают национальной изменой. Моральное

разоружение народов должно предшествовать политическому. Но оно возможно лишь на почве отказа от признания национальных интересов, как высшего критерия в политике. Есть наивные люди, которые радуются единодушию французского общественного мнения, поддерживающего Эррио. Само единодушие Франции (Германии, Америки) говорит о безнадежности мирового сговора. Только внутринациональные конфликты (например, проскользнувший слух о разногласии Эррио и ген(ерала) Вейгана)[4] дают некоторую надежду. Меньшинства всех наций должны протянуть друг другу руки, прежде чем они станут большинством у себя дома. Это невозможно без временного раскола национальных сил. Без раскола, без борьбы невозможен тот огромный перелом в сознании, который требуется делом морального разоружения. Должно быть создано массовое движение народов против войны, и в этом движении христианские церкви должны занять первое место. В средние века Церковь не поддерживала только, но создавала движение «Божьего мира». Пора на Западе вынуть из ризниц древние хоругви и создавать армию «Божьего мира».

Русская эмиграция, по понятным причинам, в массе своей больна гипертрофией националистических настроений. Но наша печать грешит и другим: поразительной легкостью рецепции — не русских, а чужих — национальных точек зрения тех стран, в которых мы живем. Русские во Франции и в Германии говорят на разных языках. Было время, когда мы, русские, гордились тем, что являемся единственными европейцами в Европе. Как далеко оно ушло! А казалось бы, нансеновский паспорт обязывает к сверхнациональному гражданству. И не к европейскому только, а всесветному, ибо Европа уже не обнимает ни Лиги Наций, ни реального политического человечества.

* * *

В центре политического клубка событий, бесспорно, стоит Германия. Ее внутренняя политика оказывается внешней, т. е. в настоящее время самой ответственной и острой для Европы. Судьбы войны и мира решаются в борьба германских партий за власть. Несколько месяцев тому назад национал-социалистиче-

ская революция казалась неизбежной. В накаленной атмосфере всенародного безумия Гитлер шел к власти, сметая слабые защитные сооружения демократии. Демократия пала, но вместе с нею, невидимому, начался закат и Гитлера.

Вождь потерял темп революции и выпустил власть, которая сама давалась ему в руки. Он оказался далеко позади своих учителей в революции: Ленина и Муссолини. Но, конечно, спайка национализма и социализма в одном движении — явление слишком серьезное и характерное для нашего времени, чтобы распасться от гитлеровского провала.

Падение демократии, защищавшей в Германии дело мира, принадлежит к самому крупному пассиву в нашем балансе. Хуже всего то, что демократия не была уничтожена насилием, а сама себя упразднила. Не сумев составить парламентского большинства, она сделала объективно невозможным парламентское управление Германией. С другой стороны, располагая вооруженными силами, она позволила на своих глазах вырасти огромной революционной армии (с воздушным флотом!), которая не уничтожила ее только потому, что она сама себя раньше упразднила, передав власть Гинденбургу. [5] Здесь обнаружилась не германская только, но общеевропейская слабость демократии, всегда выступающей в эпохи кризисов. 1) Парламентаризм не создал формы легальной диктатуры, совершенно необходимой при отсутствии парламентского большинства. 2) Демократия, как политическая психология, слишком отяжелела и разоружилась — до неспособности защищать себя.

В итоге у власти правительство юнкеров — класса уничтоженного революцией, не имеющего никакой опоры в стране, т. е. в политических организациях. Папен[6] держится на том, что не раз в истории революции обеспечивало торжество монархии: на расколе народных стихий, при котором и красные и коричневые смотрят на монархистов у власти, как на меньшее зло. Но задачи, стоящие перед Германией так огромны, а юнкерская программа так мизерна, и по существу реакционна, что едва ли реставрация Гогенцоллернов на очереди дня. Крушение демократии вызывает усиление революционного крыла рабочего движения и одновременно революционного крыла фашизма. Союз коммунистов и национал-социалистов в берлинской транспортной стачке — очень серьезное предупреждение.

* * *

Россия снова на повороте своего колеса — колеса пыток, к которому она прикована 15 лет. Пятнадцатый юбилей революции совпадает с кризисом пятилетки. Она еше живет, еще продолжается в безумных темпах строительство на костях, но темпы явно падают, движение выдыхается, кривая индустриального роста уже приближается к прямой. Никто не сопротивляется, никто не борется даже за свою жизнь... Но рабочие силы падают от недоедания и истощения. Дезорганизация транспорта, расстройство плана давно уже наступили. Голод свирепствует и в городах, и в деревне, разоренной экспериментами раскулачивания и коллективизации. Пятилетка требовала ежегодного огромного вложения капиталов в промышленность — в промышленность нерентабельную, — и эти капиталы (в виде сырья и продовольствия) могла дать только деревня. И здесь Сталин несомненно просчитался. До сих пор российский «социализм» питался эксплуатацией частно-хозяйственного сектора, т. е. главным образом единоличного крестьянского хозяйства. Уничтожая мужика и превращая его в государственно-крепостного рабочего, в угоду марксистской схеме, Сталин подрывал весь фундамент пятилетки. Сталин последний из марксистов среди учеников Ленина. Но и он марксист, т. е. полуслепой. Расплатится ли кривой вождь слепых за свое роковое водительство? Народ умирает молча, но партия уже ропщет. Против Сталина зреют заговоры. Какие пути открываются перед Россией? Сумеет ли диктатор еще раз отыграться малым или большим нэпом или поворот руля направо выметет его из Кремля? Вопрос о его преемниках волнует сейчас всех. За личным вопросом о диктаторе встает вопрос о формах ликвидации коммунистического этапа русской революции.

О христианском гуманизме

Для большинства наших современников христианство и гуманизм представляются чем-то несовместимым. Наше православное возрождение отталкивается от гуманизма, утверждает себя, как нечто противоположное антихристианскому гуманизму. Поражение гуманизма кажется торжеством христианства и обратно. Гуманизм в эпоху краткого, но бурного существования, действительно, был преимущественно движением антихристианским. Таким он проявил себя не только в XVIII и XIX веках, когда он стал определенно антихристианским, но и в самом первом своем расцвете, в XV столетии, он обнаружился, как сила отрицательная. Однако, можно и должно говорить о гуманизме христианском, ибо гуманизм по своему происхождению есть явление христианское. Антихристианский момент не входит с необходимостью в содержание и сущность гуманизма. Нельзя забывать, что Пушкин, Достоевский были великими гуманистами.

Что такое гуманизм? Гуманизм делает особое ударение на человеке, человеческой личности, человеческом творчестве. Это ударение может быть так сильно, что подчеркивание красоты и достоинства человеческой личности, силы и значения человеческого творчества превращается в удар, направленный против Бога, — человек противополагается Богу. Тогда гуманизм становится безбожием. Но гуманизм может развиваться и внутри религиозной сферы ценностей, может существовать в христианстве. Тогда это ударение на человеке противопоставит человека силам природы, социальному порядку, построенному на порабощении человеческой личности.

Говоря о гуманизме, следует отличать гуманизм творческий и гуманизм каритативный, альтруистический. Они связаны с двумя различными оттенками в понимании человеческой личности. Можно подходить к ней с утверждением силы, красоты, жизни этой человеческой личности — таков гуманизм эпохи Возрождения, — или же относиться к человеку, как существу страдающему и гибнущему, звать к сочувствию, к любви — это гуманизм каритативный, гуманизм сострадания («гуманность»). Каритативный гуманизм не свойственен гуманизму эпохи Возрождения. Последний жесток к человеку. Но Франция 30-х и 40-х годов прошлого века, как Россия в течении всего XIX-го века, создала литературу преимущественно каритативного гуманизма. Сейчас, когда идет бой против гуманизма, удары направляются и по той, и по другой линии — и против творческого утверждения личности, и против сострадания к человеку. Нашу эпоху характеризуют как эпоху крушения гуманизма. Действительно, удары против гуманизма сыплются со всех сторон. И религиозные, и антирелигиозные течения объединяются в оппозиции против гуманизма. Гуманизм, несомненно, умирает, но смерть его отнюдь не обозначает торжества религии и христианства. На развалинах гуманизма утверждает или стремится утвердить себя культура антигуманистическая, противочеловеческая, но безбожная.

Современная цивилизация пронизана антигуманистическими началами. Они торжествуют в современной технике; они порабощают личность, безмерно усложняют жизнь, развязывают силы природы, прежде служившие человеку и сейчас уже не желающие ему покоряться. XIX-й век видел в техническом прогрессе путь к комфорту, верил, что благодаря технике жизнь станет удобной и легкой. Но технический прогресс приставил человека к машине, потребовал огромного увеличения энергии, непосильного труда, принес все возрастающее безумие темпов, превратил жизнь и пролетариев, и капиталистов в постоянную тревогу и напряжение.

Искусство есть по преимуществу сфера свободы человека. Но в современном искусстве как раз особенно ясно презрение к человеку. В живописи это сказывается в исчезновении портрета. Гуманистическая эпоха не имела иконы и портрет был высшим выражением ее живописного идеала, ее словом о

человеке. Портретная живопись достигает предельного совершенства у Веласкеса и Рембрандта. Классический портрет стремился разгадать и рассказать самое заветное, самое глубокое в человеке, запечатлеть человеческое лицо в его индивидуальности. Современный художник трактует лицо, как nature morte: как сапоги, как кусок мяса; глубина, психическое содержание, стоящее за лицом, сознательно отрицаются; лицо ничего не выражает, — это только определенное сочетание плоскостей и линий. В современных исканиях живописи идет борьба против сюжетности, содержания, так как сюжет, содержание — нечто привносимое человеком; единственной темой живописи должно быть пространство и краски. Раньше в центре картины, помимо портрета, стоял человек в отношении к природе (пейзаж), в отношении к окружающей среде (жанр) истории; сейчас — исключительно пространственные формы без всякого психического содержания.

В музыке также борьба с психологизмом. Старая музыка стремилась выразить настроения, чувства. Сейчас открыть в музыкальном произведении молодого художника следы настроений, чувств, значит обвинить его в реакционности. Музыка хочет быть чистым искусством звуков и только звуков. Она обращается только к уху и к стоящему за ухом царству звуковых форм, может быть, выразимых математически, но лишенных какой бы то ни было связи с чувствами, с радостью и страданием человека.

В философии борьба с человеком, известная под именем борьбы с психологизмом, началась еще задолго до того, как она проникла в сферу искусства. С наибольшей остротой эта философская борьба против человека в философии велась в так называемом неокантианстве. Идеалистическая философия стремится исключить человека, как познающую личность, и хочет построить мир, исходя из самого познания, из чистых форм познания. В стремлении к преодолению психологизма, особенно в научном творчестве, есть правда, которой никто не отрицает. Но нужно признать и то, что в результате преодоления психологизма в мире уже нет места человеку. Природа, минуя человека, соединяется с царством идей, идеи непосредственно и плотно налегают на вещи, и для человека уже не остается места. Душа распалась на ряд автономных сфер,

объективных ценностей — моральных, эстетических и иных, человеческое же «я» стало проблематичным.

Современный человек, особенно молодежь, утверждает себя в спорте. В спорте как будто можно видеть утверждение тела, воскресение идеи гармонического развития тела. Но в действительности и в спорте человек приносится в жертву. Движущим мотивом спорта является совсем не античный идеал гармонически развитого тела. Там, где царит рекордсмен, не может быть и речи о гармоническом развитии. Задача спорта сводится к тому, чтобы добиться от человеческого тела максимального эффекта энергии, в каком-нибудь одном направлении, — добиться максимальной длины прыжка, максимальной выносливости ног и т. д. Здесь есть какое-то странное соответствие с фабрикой, которая тоже стремится извлечь максимальное количество мускульной силы. Для того, чтобы добиться цели, поставить рекорд, человек готов изуродовать себя. Человеческая личность приносится в жертву случайной задаче, интересы человека отрицаются во имя интересов коллектива — «команды», «клуба» и т. д. Судьба спортсмена глубоко трагична, — он, в конце концов, обречен на то, чтобы надорваться, погибнуть в достижении рекорда. Можно было бы подумать, что спортсмены одержимы жаждой славы... Но ими движет не мотив славы, а стремление к достижению именно объективной цели. Что заставляет предпринимать полеты в стратосферу, рисковать жизнью в автомобильных гонках? Совсем не мотив славы, а нечто иное. Человек и здесь оказывается подчиненным стихии, стихии скорости, пространства, или количества вообще.

Одно из характерных явлений нашей эпохи — помрачение любви или даже гибель любви, — именно, эротической любви. Животность, чувственность в человеке, конечно, остались, как любование личностью другого, влюбленность, поклонение любимому или любимой, отсутствует. Не говорим уже о романтической любви. Не нужно быть романтиком, чтобы знать и чувствовать романтическую любовь. Шекспир не был романтиком и тем не менее написал «Ромео и Джульетту». Но именно Ромео и Джульетта невозможны в наше время. Взрывы страстей, доводящие до преступления, происходят и в наше время, но любовь, как служение, как подвиг, когда в расцвете напрягаются все силы души, отмирает.

Православная аскетика говорит о трех сферах в человеческом существе — дух, душа и тело. Для современности характерно именно отмирание человеческой души, отмирание или замирание срединного элемента в человеке, открывающегося преимущественно, как начало эмоциональное, чувствующее. Но с эмоциональной стороной связан целый ряд других проявлений человека в области интеллекта и других психических сил. Волевая деятельность человека коренится в духе; она менее всего связана с чувством, поэтому она менее угрожаема, умирает эмоционально-познавательный комплекс, срединная, душевная сфера человека.

Возникает резкое, крайнее развитие полюсов: на одной стороне грубое одностороннее развитие тела, на другой крайнее развитие духа. За счет гибнущей духовности развивается не только материализм, но и спиритуализм. Для нашего времени увлечение спортом столь же характерно, как и увлечение ясновидением, умножение всевозможных магов, развитие оккультных учений. С этим связано огромное влияние на современную жизнь индуизма, распространение практики йогов, и, с другой стороны, различных систем чисто медицинского применения культуры духа к лечению тела. Почти вся современная медицина приходит к признанию значения духовного начала и к использованию его для лечения тела. Современный человек не раб тела; он сознает свою власть над телом и пользуется ею. То, что раньше казалось чудом, — преодоление духом пространства, духовное видение на расстоянии, и т. д. — становится обычным явлением. Недавно сообщалось о женщине, которая может без аппарата воспринимать волны радио; обилие всевозможных знахарей, предсказателей, ясновидящих — свидетельствует о массовом нарастании людей с развившимися силами духа. Человек становится духовно-животным существом без души, — страшное сочетание, открывающее возможность необыкновенных уродств и извращений. Тип мага-человека с сильно развитой чувственностью, служащего только своим страстям и вместе служащего им средствами своей незаконно развитой духовной жизни, становится обычным в наше время.

Как же этот разрыв духа и тела сказывается в христианстве? Христианство есть дело богочеловеческое и, следовательно, не может пренебречь душой человека. Но признаки бесчеловеч-

ной духовности проникают и в новые христианские воззрения, в разных исповеданиях. В протестанстве это с особой силой обнаружилось в бартианстве.[1] В нем очень остр антигуманизм и даже начало бесчеловечности, кальвиновское начало. Кальвин[2] был одним из непримиримых врагов гуманизма. Если обратиться к православной среде, то давно уже ощущается, что наше православное возрождение свернуло на линию антигуманизма. Укажем несколько примеров. Борьба с психологизмом все заметнее проявляется в православной религиозности и не только в области философии. Сейчас многие из нас не переносят пения и чтения с выражением. Конечно, подчеркнуто выразительное чтение непереносимо, но борьба ведется не с ним, а даже с минимальной степенью выразительности, с наличием некоторого личного лиризма, личных переживаний в оттенках голоса. Многие возмущаются, если священник при совершении литургии чем-нибудь обнаружит свою человечность, проявит свое, личное религиозное вдохновение. Все должно быть овеяно некоторым холодком, проникнуто бесстрастной сдержанностью, все должно быть только объективным выражением идеальной сущности. Разумеется, невозможно требовать, чтобы все и всё читали с выражением, но когда боязнь выразительности приводит к деревянному чтению, — это ярко выраженный момент антипсихологизма. Человеческое чувство должно звучать в молитве, хотя бы целомудренно приглушенное. Другой пример. Как-то пришлось спросить одного знакомого, стоявшего в очереди у исповеди, у какого священника он думает исповедоваться. Он подчеркнуто-холодно ответил: «Я не психологизирую таинства исповеди», — очевидно, разумея под психологизацией установление личного отношения между духовником и исповедником. Вступление в общение с человеком, это — психологизм. Конечно, исповедь в своих благодатных дарах от качеств человека-священника не зависит, но отсюда еще далеко до того, чтобы считать не религиозным, не православным наличие личного момента в исповеди, как это прозвучало в ответе моего собеседника. С этой точки зрения, из молитвы должны быть изгнаны слезы, личная молитва, словом, все, имеющее оттенком личного, эмоционального, человеческого. Эти мотивы очень сильны в евразийстве. Евразийство, как религиозное течение, чрезвычайно интересно — именно

своей бесчеловечностью. В религиозной жизни евразийство изгоняет всякое волнение, отвергает расправленность души, умиление; в конечном итоге — остается только магизм таинств, обрядов, священнодействий. Но антипсихологизм встречается всюду, где религиозная жизнь строится на уставности.

В практике и идеологии современного монашества основное ударение ставится не в борьбе против плоти и телесных искушений, а на борьбе против души и душевности. Если сравнить отеческую проповедь с проповедью наших современников, то окажется, что для современного монашества душа гораздо более страшный враг, чем тело. Телу, наоборот, готовы оказать снисхождение, предоставить некоторые поблажки. Телесные слабости, с точки зрения современного монашества, даже имеют благое значение, могут содействовать развитию смирения. Телесные страсти не так опасны, как душевные, потому что в душе коренится человеческая личность. Такого типа аскетическая проповедь предостерегает и от увлечения любовью к ближним, как будто здесь заключается главное искушение для современного человека. Новое аскетическое благочестие имеет жестокий характер: беспощадное к душе, оно беспощадно и к человеческой личности. Проповедники нового христианства с презрением говорят о «розовом христианстве» прошлого, христианстве любви к ближнему. Новое христианство должно быть мистически белым или — что все равно — черным, ибо черный цвет монашества на вершинах должен преложиться в белый. Человеческая личность должна быть принесена в жертву. Она должна быть подвергнута переплавке под высоким давлением, чтобы из нее в белом пламени выплавилось духовное существо, — таков смысл духовной жизни в понимании современной аскетики. Такая духовность безразлично относится к человеческим бедствиям. Она почти не знает сострадания, считает нехристианской борьбу против источников страданий и социальной неправды. Наоборот, новый аскетизм утверждает то, от чего отвращается любовь, как нечто духовно ценное и значительное. Он утверждает войну, так как она ведет к преодолению гуманизма, розового христианства: в коренном раздвоении она ведет или к просветлению подлинного существа, или к гибели. Этот аскетизм имеет общую привлекательность и для жестоких эстетов типа К. Леонтьева.

Современный идеал христианства есть по преимуществу идеал монашеский. Для монашеского идеала основной смысл и содержание делания – преодоление тела и души во имя обожествления духа. Этот идеал входит и в мирской обиход. Добротолюбие читается очень широко. Начинают знакомиться с христианством, с Христом не по Евангелию, а по Добротолюбию. Нужно учесть во взаимной связи эти два характерных явления современной религиозной жизни – упадок Евангелия и возвышение Добротолюбия. Это и есть наиболее чистое выражение антигуманизма. Наше Студ(енческое) Хр(истианское) Движение родилось из изучения Евангелия и несло Евангелие миру, но поэтому оно и «несовременно». Здесь причина холодка со стороны некоторых церковных кругов к Движению и, может быть, неудачи евангельских кружков. Люди большого духовного опыта и глубины заявляют иногда, что Евангелие – нечто мало глубокое и не интересное, что содержание евангельской проповеди так элементарно, что и изучать здесь нечего; иное дело – Добротолюбие. Существенное в Евангелии – не учение Христово, так как в Евангелии оно дано в простейшей, не раскрытой форме, а только Божественная Личность Христа, живущая в Церкви. Аскетическая литература, включая в себя все существенное в Евангелии, дает подлинное, глубокое учение Христа, а не ту детскую пищу, молоко словесное, что дано в Евангелии. Такое отношение к Евангелию, конечно, не проходит даром: оно порождает потускнение лика Христова.

Можно утверждать, что в русском Православии, как нигде, был запечатлен лик Христов, особенно в первые времена христианства на Руси. Но в последние десятилетия Лик Христов в русском Православии тускнеет, и это потускнение по времени совпадает с современным нам православно-церковным возрождением. Все живет – богословская литература, аскетическая жизнь, мистика, но только не опыт созерцания Лика Христова. Богочеловеческая Личность, которая должна была бы все связывать воедино, исчезает из опыта православно-церковного возрождения. Появились целые богословские системы, где нет ни одной главы, посвященной Христу и искуплению. Прямым последствием этого является для многих невозможность и бессмысленность построения христианской жизни в миру. Как будто для современного церковного возрождения есть один путь, показавший, оправдав-

ший себя, — путь монашества, отрыва от мира. На нем возможны срывы, гибель, но он — единственный путь истинного спасения; вне этого пути все представляется неясным, сомнительным.

Мы часто говорим, что для того, чтобы прекратились войны, революции, трагические конфликты современности, необходимо прежде всего внутреннее, духовное возрождение человека. Однако, если победит антигуманистическое понимание христианства, столь характерное для современности, уврачует ли оно болезни мира? прекратит ли дальнейшее разложение христианского общества?

Если антигуманистическое христианство сурово относится к человеку, то еще более жестоко его отношение к социальному миру. Война не отрицается. Отношение к ней часто бывает положительным, как в школе аскетических добродетелей, или как к жестокому лекарству от пороков цивилизации. Человечество уже знало религиозные войны, и на почве антигуманистического христианства возможно возникновение их вновь. Возможно и возрождение инквизиции. Все предпосылки для нее налицо. Раздражение на почве религиозных расхождений возрастает. Католичество никогда принципиально не отказывалось от инквизиции, оно приостановило ее, но весь аппарат ее в полной сохранности и всегда готов начать действовать. В Православии аппарата инквизиции еще нет, но дух ее начинает витать и здесь, а аппарат всегда может быть создан. Антигуманистическое христианство силится увести из мира всю святость, предоставить мир в безраздельное обладание зверя. Поляризация мира и есть идеал этого нового христианства, вдохновляющегося Апокалипсисом и Добротолюбием. Замечательно, что Церковь не включила Апокалипсис в число книг, предназначенных для богослужебного употребления, но, вопреки мудрой осмотрительности Церкви, для антигуманистического христианства Апокалипсис, а не Евангелие становится основной, определяющей книгой. На Апокалипсисе воспитывается и Апокалипсисом питается сознание безнадежности борьбы со злом в мире, и делается соответствующий вывод: задача христианского спасения — извлечение добра, концентрация его на одном полюсе с обречением всего остального на гибель. В апокалиптическом христианстве возрождается концепция манихейства. В противоположность всему, нужно

утвердить гуманистический смысл христианства, который дан в самом факте и догмате Боговоплощения. В Боговоплощении аскетическое сознание видит преимущественно только один момент — момент истощания, уничижения, «кенозиса» Божества. Но воплощение Христа, будучи уничижением, вольным умалением Бога, есть вместе с тем вознесение человеческого существа, начавшееся обожение человеческой природы. Это с особенной силой раскрыто и утверждено св(ятым) Афанасием Великим. В воплощении Христа и в Евангелии величайшее утверждение достоинства человеческой личности. Здесь корни христианского гуманизма. Замечательно, что в Евангелии слово «душа» встречается как раз там, где мы ожидали бы слово «дух». Следовательно, в слове «душа» нет ничего опорачивающего. В учении о взятии креста, как условии следования за Христом, Спаситель везде говорит о душе, а не о духе. «Кто хочет душу свою спасти, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее. Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Матф. 16, 25-26).

В Евангелии душа дана вне расколотости, расщепленности, душевное не противопоставляется духовному, проявления духовности не исключается из содержания духа, а наличествует в нем, как нечто естественное и должное. Так, не исключены такие «душевные» чувства, как сострадание и сорадование. Христос прослезился над гробом Лазаря, и эти слезы, столь понятные и так много говорящие в плане душевном, возможны ли они в плане духовном, как он мыслится сейчас? Разве в порядке духовном можно оплакивать смерть праведника? Но центр Евангелия — живая, конкретная, духовно-душевная любовь, любовь и к Богу, и к человеку. Любовь к человеку является высшей мерой, решающим моментом и на Страшном суде. С точки зрения чистой духовности боль о том, что человек голодает, томится в тюрьме, стремление активно помочь ему — только «розовое» христианство. Но Христос судит об этом иначе. Для Церкви одна любовь и показывает настоящее место поста и аскезы. В песнопениях и в уставных чтениях Великого Поста Церковь настойчиво внушает, что выше всего любовь к ближнему, что пост не может и не должен становиться поперек любви, превращаться в повод к осуждению.

Первый момент религиозного рождения человека дан в Евангелии, во Христе –Богочеловеке. Но задача христианской человечности оказалась слишком трудной для византийского и средневекового христианства. В классический век аскезы христианское достоинство человека испытало значительный ущерб. Позвольте остановиться на одной черте в истории христианской иконографии, многозначительной по своему смыслу и последствиям.

Христианский Запад в раннее средневековье как будто стыдился человечности Христа, стыдился уничижения Христова. Благочестие Запада долго не могло освоиться с мыслью о страждущем Христе, отвращалось от распятий, где Христос изображался обнаженным, требовало, чтобы даже на распятии Христос изображался как царь, в короне, с несклоненной головой, без малейших признаков смертного. Евангелие было умалено, религиозность приобрела аскетический и жизненно жестокий характер. Иначе ли было на Востоке?

Византийская культура при всем своем блеске и пышности – одна из самых жестоких культур мира. Для византийских нравов урезание носа и ушей свергнутого императора, ослепление и оскопление военнопленных было обычной мерой. Как могло случиться, что целостная, глубоко-религиозная, бесспорно христианская культура оказалась столь жестокой? Это умаление любви связано с умалением человеческого Лика Христова. «Пантократор» – Господь Вседержитель – не на земле страдающий, но миром правящий и мир судящий Бог – таков по преимуществу Христос византийцев. Благочестие монашеское ширилось. Линия великих аскетов не прекращалась. Мир преклонялся перед великими подвижниками, искал спасения в культе, но, по-видимому, не считал особенно нужным для спасения дел любви и милосердия.

На Западе возрождение человека в христианстве началось очень рано – в XII веке. Я полагаю, что огромную роль сыграли здесь Крестовые походы. Тысячи пилигримов посещали места земной жизни Спасителя. Прикосновение к Святой земле расправило сердца, оживило евангельские воспоминания, обновило человеческий Лик Христов. В проповедях и богословских трактатах заметно возрастает значение Евангельского Христа. Это изменение отношения ко Христу сначала обнаруживается

у второстепенных писателей самого начала XII века, потом у великих, как св(ятой) Бернард Клервосский. Чем дальше, тем шире разливается в западном мире евангельская струя. На рубеже XIII века св(ятой) Франциск Ассизский предпринимает апостольский подвиг – в нищете и странствованиях проповедует любовь и мир, несет мирянам идеал евангельской жизни. Это было – впервые после целого тысячелетия – как бы новое откровение Евангелия миру. До сих пор Евангелие было только одной из книг, которую цитировали наряду со Второзаконием, Числами и т. д., сейчас оно стало первой среди всех. Но уже у св(ятого) Франциска религиозно-этическое откровение Евангелия было связано с эстетически-религиозным приятием мира. Здесь корни христианского гуманизма в широком смысле слова: т. е. не только человечности – человеколюбия, но и оправдания человеческого творчества в культуре. Сам Франциск не принимал культуры, как не принимал богатства. Но его духовное движение оплодотворило культуру. Вся жизнь оказалась под творческим воздействием нового христианского гуманизма. Особенно ярко и сильно сказалось это в искусстве. Связь нового искусства с францисканством несомненна. В исканиях Дуччио, Чимабуэ, Джотто[3] строгость греческих иконных ликов смягчается, нежность и страдание находят отражение в иконе, она очеловечивается. Если бы духовная жизнь позднего средневековья стояла бы на уровне этого культурного «гуманистического» цветения, может быть, Возрождение, с которого ведет свое начало новая эпоха человечества, сохранило бы христианский характер. Но в XV веке происходит огромный, катастрофический срыв. В этом срыве повинен, конечно, не явленный по человечеству Лик Христов, а надлом теократии, преувеличенные, апокалиптические чаяния францисканцев, разочарование в папской Церкви и многое другое. Как бы то ни было, но новое содержание не вместилось в церковной культуре, и урезание красоты человеческой личности нашло себе иную икону: кумиры греческих богов и воскресшую античность. Но и в языческом гуманизме была все же сильна христианская струя. Поэтому и возможны были такие явления, как Амброджио Траверсари[4], гуманист-аббат, причисленный к лику святых. В XVI веке орден иезуитов в благочестии св(ятого) Франциска Сальского[5] – новое явление

христианского гуманизма. Франциск Сальский, получивший классическое образование, пишет для мирян руководство для духовной жизни в миру, определяющее и до сих пор мирское и культурное католическое благочестие.

Обратимся к России. Русское христианство в своем рождении было человечным, по крайней мере, с смысле любви и жалости к человеку. В страстотерпцах Борисе и Глебе, вчерашним язычникам сразу открылся страдающий и уничиженный Лик Христа. В русском монашестве определяющим является идеал служения любви. В этом отношении исключительное значение имел св(ятой) Феодосий Печерский. Феодосий — подлинный монах и аскет, но аскеза у него подчинена любви. Феодосий вывел Печерский монастырь из подземелий, куда укрыл его от мира основатель монастыря Антоний, поставил его рядом с Киевом, чтобы монастырь служил миру. Служение любви, служение миру на долгое время становится основной традицией русского монашества. Она умирает только в XVI–XVII веке, когда возобладало уставно-обрядовое отношение к религиозной жизни.

XIX-й век в России является веком, когда сияние вековой народной святости в русской культуре, прорвавшись сквозь оболочку рационалистического просвещения, создает творческий христианский гуманизм. Создается литература, которую западный человек воспринимает как насквозь христианскую. Пушкин воспитался на Вольтере, близок к Гете по своему художественному темпераменту. Но Пушкин — в его лучших произведениях — христианин. Его творчество — живое свидетельство того, что христианство у него в крови, что сам он зрелый плод тысячелетней мудрости. Достоевский, Гоголь, Толстой — явления той же тысячелетней мудрости сердца, она живет в них, говорит через них. Но прививка западного творческого мироотношения к православной человечности создает из русских писателей XIX-го века христианских гуманистов.

В чем же смысл и задача христианского гуманизма, — который должен быть возрожден в наше время, ибо без него духовное возрождение личности не спасет мира? Гуманизм — любовь к душе и культуре души, срединного слоя человека; ее хотят уничтожить, но мы должны сохранить и освятить ее. Но для нашего времени эта всегдашняя идея христианского гуманизма

принимает особую направленность: она ставит задачу создания христианского общества, как общения личностей.

Аскетическое христианство не ставило и не могло поставить такой задачи, ибо в душе, являющейся основой личности, видело предмет искушения. Оно учило скорее защищаться, отъединяться от чужой личности, ибо общение с людьми вызывает страсти. Как вступить с ней в общение — этому оно не учило и не могло учить. Проблема общения была поставлена гуманизмом. Об отношении к личности говорила литература, искусство, светская этика, но в религии эта проблема не заняла достойного места. При Евангельском понимании христианства она становится в нем центральной. В аскетическом отшельничестве оказалась не раскрытой тема любви. Мир, раздираемый противоречиями, ждет от христианства ответа на вопрос о том, как установить общение между людьми. Это общение на религиозной основе возможно лишь тогда, когда мы увидим в ближнем отблеск Лика Христова, будем чтить в ближнем нерукотворную икону Христа. Для современного, бесчеловечного, «духовного» понимания христианства этой задачи не существует. Но вместо прозрения и отрицания грешного образа человека мы должны разглядеть в нем черты его небесного первообраза, Того, Кто «просвещает всякого человека, грядущего в мир».

Движение и современность

Тема «Движение и современность» является частной формой более общей темы – «Христианство и мир». В такой общей форме этот вопрос был близок христианскому богословию и получил в нем вполне определенное решение. Мы все сжились с этим классическим ответом, идущим из глубокой, святоотеческой древности. В нем устанавливается двойственное отношение к миру. С одной стороны – «не любите мира, ни всего, что в мире», с другой – любите мир, участвуйте в его спасении, ибо «Бог возлюбил мир» и, предав Себя за спасение мира на крестную смерть, Он и от нас требует такой же любви, сказав, что нет БОЛЬШЕЙ любви, как отдать душу свою за други своя. Христианство не исключает из любви и внечеловеческого тварного мира, павшего вместе с Адамом и воздыхающего об искуплении; мира не только живого, но и неодушевленого. Поскольку последний хранит отблеск Божественной красоты, он является предметом благоговейного созерцания даже для святых. Антиномия – не любите и любите – в теории решается просто, в практике – трудно. В теории – ненавидьте грех, любите благую сущность, образ, печать Божию в нем. Христианство верит в положительную ценность природы мира и человеческой души, в подлинную благость того, чему Бог сказал «добро зело», и ненавидит то, что является следствием падения, греха. Но в действительности все так спутано и сплетено, что разграничить благую природу от грешных приражений чрезвычайно трудно. Весь смысл аскетики в значительной мере сводится к различению

духов, восстановлению правильной природы. Нужно только помнить, что безошибочное разделение для нас невозможно. Для нас христианское разделение не может быть разделением на овец и козлищ, или – в мире природы – на то, что должно быть спасено, и на то, что должно погибнуть. Мы молимся и работаем над тем, чтобы спаслось все доброе, сущностное. «Бог всем человеком хощет спастися». Осуществится ли спасение в такой мере – не от нас зависит, но воля и ум наш на это должны быть направлены. То же относится и к миру культуры, где человек продолжает дело творения в отображении. Все благое и ценное в нем, хотя бы данное в тесной связи со грехом, подлежит спасению.

Эти вопросы в христианстве ставились с самого начала. Но вот существенное различие – в древности говорили не «о христианстве и современности», а о «христианстве и мире». Сейчас же мы все чаще ставим вопрос о христианстве именно перед лицом современности, современной культуры. Многим кажется, что такая постановка вопроса религиозно невозможна, так как в жизни меняется только поверхность, существо же остается неизменным. Меняются способы передвижения, способы производства, но это, говорят, не имеет никакого отношения к душе, к спасению человека. Нужно оправдать новую постановку вопроса, который в течение тысячелетий никогда так в Церкви не ставился. Изменения в жизни происходили всегда – падали царства, менялись формы культуры, но христианство не задумывалось над этими переменами. Почему? Вероятнее всего потому, что эти процессы изменений были слишком медленны. Отдельный человек рождался, жил и умирал в привычных старых формах культуры и быта. Только через несколько поколений, и то для научного исторического анализа, были заметны происшедшие перемены. Только через столетия исторической жизни можно отметить, например, различие между византийской или средневековой эпохой и ранне-христианской древностью. Совершенно иначе дело обстоит сейчас. Ускорение темпов жизни внесло сразу такие изменения в развитие культуры и психику человека, каких, быть может, не вносили тысячелетия.

Возьмем мир техники. Можно сказать, что между техникой Египта и техникой времен Французской революции нет суще-

ственной разницы ни в темпах, ни в средствах передвижения, ни в хозяйственном использовании сил природы. Ремесленник XVIII века стоит в тех же отношениях к труду, к природе, что и ремесленник средневековья или Египта. Социальные отношения классов остаются приблизительно теми же. Но что общего между этой техникой и современной? После железных дорог и автомобилей, аэроплан грозит оторвать — и уже отрывает — человека от земли. Техника захватывает человека, определяет ритм его труда, меняет психику, вносит в психические процессы ускорение, порождает неврастению.

Ритм труда в деревне, где все определяется природными процессами, совершенно иной, чем в современных городах, где все определяется процессами индустриального производства. Выйти победителем в этих условиях человечество может только перековав свой психический и физический остов. Ясно, что душевная и духовная гигиена в наше время должна быть организована иначе, чем в старое, хотя и недавнее время.

Возьмем семью. Тысячелетия существовала патриархальная семья с безграничной властью отца, основанной на том, что он один кормилец, добытчик, защитник семьи. В XIX веке социальная механика заставляет женщину выйти на арену профессионального труда, дает ей гражданское и политическое равноправие, зачастую делает невозможным сохранение семьи без женского труда. Властная, единоличная семья становится уже безнравственной. Деспотизм мужа, нормальный в христианской древности, ныне осуждается и консервативными представителями христианской этики. Но совершенно новая задача построения семьи на началах равенства чрезвычайна — легче строить всякое общежитие на началах единовластия, чем на равноправии любви.

Третий пример. Социальное неравенство, существовавшее всегда в прошлом, принималось, как нечто должное, само собой разумеющееся. В нем видели даже закон Божий; существование двух каст — господствующей и рабствующей — признавалось изначальным и нормальным. В этом отношении французское общество времен абсолютизма и египетское общество времен фараонов стояли на одной почве. Современное общество тоже остается разделенным на классы, но оно утратило сознание права на такое разделение, мучительно ищет новых форм,

хочет быть построено, как общение равных, в одинаковой степени призванных к общему творчеству. Может быть, этот вопрос не будет разрешен, но неразрешение его грозит гибелью обществу и культуре. Все эти и другие подобные им радикальные изменения требуют от христианства ответа: нужно ли признать происшедшие изменения положительными, или же расценивать их отрицательно и бороться с ними? Такая постановка вопроса — «христианство перед лицом современности» жизненна и оправдана. Его навязывает социальная революция, совершившаяся за три последних поколения.

Наше время, исходя из этих потрясений, не может не ставить общего вопроса о смысле истории, о смысле исторических движений, происходящих в мире. Все существующие ответы на этот вопрос, могут быть сведены к двум типам — оптимистическому и пессимистическому. Оптимисты утверждают, что в исторических движениях осуществляется прогрессивное движение, совершается накопление ценностей, пессимисты отрицают прогресс, говорят только о борьбе между добром и злом, протекающей в разных формах, но ничего не меняющей в мире по существу. Можно эти типы охарактеризовать иначе, как монистический и дуалистический.

Вера в прогресс утверждается позитивистами и материалистами, но нужно сказать, что на почве материалистического миросозерцания эта вера ничем не оправдана. Совершенно непонятно, почему из игры атомов слагаются не просто вещи, а ценности, почему происходит совершенствование, а не разрушение. Оптимистическая вера в прогресс может быть обоснована религиозно, но на основе имманентной монистической религии. Таков монизм Гегеля. Гегельянство дало грандиозную оптимистическую схему истории, и в колеях этой схемы идут течения, часто не подозревающие этого, как будто совершенно различные — таковы — марксизм, в наши дни многие оттенки сменовеховства, евразийства и других «пореволюционных» течений. Для Гегеля — прогресс связан с раскрытием, развитием, протекающем внутри Абсолютного Духа. Бог — по Гегелю — внутри мира, не отделим от мира (имманентен миру). Абсолютный Дух развивается — «становится» — через диалектический процесс в истории. Через отрицание предыдущей стадии, через противопоставление ей новой, относящейся к

предыдущей, как антитезис к тезису, и в последующем синтезе осуществляется внутренний рост самосознания Абсолютного Духа; — культурный прогресс соответствует росту внутри Божества. Культура божественна, и все совершающееся в ней есть откровение новых догматов — Бог через культуру являет Себя. Из концепции Гегеля можно сделать и консервативные, и революционные выводы. Но это не важно. Важно, что гегельянство в конечном итоге сводится к оправданию культуры, как неотъемлемого момента в жизни самого Абсолюта. Но христианство не может признать всецелой божественности культуры, поместить Бога внутри космоса. (Бог для христиан не имманентен, а трансценденталeн миру, премирен, вышемирен). Культура и природа находятся в состоянии падения. Христианство знает, что в развитии природы и культуры есть возможность и вечной гибели, есть трагизм, которого не хочет видеть оптимистический монизм.

Оптимистической схеме истории, даваемой гегельянством, противостоит древне-христианское сознание, философия которого впервые сформулирована блаж(енным) Августином. Это философия борьбы двух градов — Божия и Диаволова. Борьба, начавшаяся на небе, продолжается на земле, и это разделение на граждан града Божия и Диавола останется до конца мировой истории. Теологию Августина можно определить, как теологию, отказавшуюся от задачи всеобщего спасения, как теологию собирания остатка, верного Богу. Притом, даже относительно избранного остатка — в конечном счете — нельзя сказать — спасется он или нет. «Остаток» формируется в воинствующую Церковь, ведущую борьбу с обреченным на гибель миром. Эта концепция, несмотря на ее жестокость, недостаток любви, который часто отличает дуалистические построения все же более оправдана, чем оптимистические построения монистов. Трагическая безысходность построений Августина, трагизм предопределения в учении Кальвина, вышедшего из Августина, более приемлемы и убедительны, чем бездушный оптимизм монистов. Но все же, повторяю, недостаток в этих построениях любви, а также опыт самой церковной истории, мешает принять и их до конца. Мы видим подлинную жизнь и жизнь людей и вне круга, очерченного Августином и Кальвином, вне Церкви видим людей, призванных к спасению, а

не гибели, в самой культуре видим добро, которое не вмещается в ограде Церкви. Невозможно провести внешнюю границу, где кончается круг спасенных душ и сфера спасенных для вечности духовных ценностей. Римская империя была демонической для сознания первых христианских мучеников. Но вот она склонилась перед крестом, и дары благодати и благословения Церкви распространились на материал и здание, воздвигнутое язычеством, сохранившее даже весь стиль язычества. Империя Константина – по своему укладу, по своему социальному строю, ничем не отличалась от империи Деоклециана. И в этом благословении созданного язычеством государства не было ошибки со стороны Церкви. Борьба за Царствие Божие продолжалась внутри этой государственной социальной формы. Так же поступила Церковь с греческой философией – догматы Церкви были выражены на языке языческой мысли. Иконопись усвоила формы, выработанные языческим искусством, даже технические моменты монашеской аскезы реципированы (заимствованы) у язычества. Внецерковное творчество древнего мира – это добро, вошедшее в состав Церкви. В Средние века, напротив, внутри Церкви творились философия, искусство, новые формы мышления. Но это творчество не удержалось в пределах Церкви, вышло из нее и стало отчасти разрушительным орудием против Церкви, против христианства. Современная философия и наука работают с помощью тех понятий и логических схем, которые созданы благочестивыми монахами в тиши их келий. То, что служило Церкви, создано Ею, может не только перестать служить Ей, но и обратиться против Нее. Строгой грани между осужденной и спасенной культурой провести нельзя.

Но возвращаемся к поставленному выше вопросу – каков же смысл совершающихся в истории изменений. Если история не простое накопление (Гегель), если она борьба, каков смысл этой борьбы? Достоевский говорит, что Бог и диавол борются в человеческом сердце. Но то же можно сказать и о культуре. Стиль культуры не принадлежит ни Богу, ни диаволу, ни человеку, но внутри культурного стиля происходит борьба. Все новые формы создаются человеком, чтобы вести этот старый спор. Но для чего создаются новые формы? Может быть, они просто дело случая? Нет, – в новых положениях открываются

новые грани истины. Поясню сравнением. Мы, русские, часто говорим о национальных различиях в восприятии христианства. Мы ощущаем их, как нечто доброе, и в то же время понимаем, что ни одна национальная Церковь не может выразить всей полноты истины; для этой полноты необходимо все множество национальностей в единстве Церкви. Но то, что верно для сосуществующих в пространстве культурных сфер, верно и для их смены во времени. Нужны смены культур, потому что каждая из них находит аспект истины. В Русской Церкви, особенно в первые века ее существования, протекала борьба за правду Христову в сфере моральной. В Византийской Церкви та же борьба протекала преимущественно в сфере догматического сознания. XIX век в истории является преимущественно веком интеллектуальной борьбы. Может быть, он, хотя и обратно, аналогичен с IV веком Римской империи, когда борьба между Богом и Диаволом протекала прежде всего в области интеллектуальной, в области борьбы за чистоту христианского догмата. Создание науки вне христианства дало печальные результаты — она антицерковна. И XIX век был именно веком интеллектуальной борьбы Диавола против Бога. XX век не интеллектуален. Это век техники, организации тела, социального устроения, Нового Града. Сама смена интересов в истории не случайна: в ней мы должны усматривать нечто провиденциальное. Человек как будто бы случайно ставит себе новые цели, но потом для исторического взгляда открывается разумность и последовательность в видимой случайности. Мы вслед за Гегелем признаем и утверждаем провиденциальный смысл истории, но видим — в отличие от Гегеля — в ней не самооткровение Божества, а волю Божию, руководящую сменой основных интересов, направлений воли и мысли человечества.

Внутренний смысл истории в вопросах, поставленных перед каждой культурой, а не в человеческих ответах на них. Вглядываясь в современность, в культуру наших дней, по совести говоря, не трудно увидеть движения к Царствию Божию. В современности преобладают антихристианские ответы на вопросы, заданные историей. Дух Святой в истории и через историю ставит нам вопросы, но часто мы, христиане, бессильны их разрешить. Их разрешают язычники и даже враги Христа в своем духе. Мы обязаны принять вопросы, которые через голос

жизни ставит нам Бог, отрицая вместе с тем те решения, какие дает падший мир. И здесь несколько примеров нужно нам разрешить. Первый – вопрос о спорте. Современный спорт ставит задачу построения нормального тела, ставит вопрос о гармонизации человеческого существа. Аналогию этой проблеме можно найти в аскетических построениях христианской древности. Предыдущая эпоха (XVIII–XIX век) грешила интеллектуализмом, развивая ум в ущерб чахлому, часто развратному телу. Создание тела гибкого, способного быть послушным орудием духа, – вот задача, стоящая перед нами. Ответ, даваемый реально существующим языческим спортом сводится чаще всего к заглушению духовных потребностей, к разрушению даже физического равновесия. Признавая вопрос, поставленный нам через спорт, мы отбрасываем ответ на этот вопрос, даваемый жизнью, мы принимаем спорт, как задачу воспитания тела, иерархически подчиненного душе и духу.

Второй вопрос к нам от современности – проблема техники. Техника ставит некоторую божественную задачу. Техника, осуществляя волю Господню: «наполняйте землю и господствуйте над нею», должна привести к освобождению человека от рабства телесным потребностям, к освобождению человеческих сил для более высоких духовных задач. Фактически же современная техника приводит человека к еще большему рабству, делает его рабом ускоряющихся через машину темпов, вовлекает его без остатка в процесс времени, не оставляя ни минуты для выхода в вечность. Ответ ложен, но задача, поставленная историей, верна – освободить человека от рабствования природе для служения высшим духовным задачам. Социальный вопрос в том решении, какое дается ему в преобладающих течениях современности, часто является в духоборческом свете, бунтом против духа, даже против культуры. Но задача, поставленная им, – создание общества равноправных братьев, работающих в общем деле, – задача существенно христианская, поставленная уже перво-христианской апостольской Церковью. Социализм – задача существенно церковная. Мы должны принять ее, отвергнув то духоборческое решение ее, какое дается преобладающими течениями современности.

Идем дальше в конкретизации нашей темы. Как от проблемы мира мы перешли к теме современности, так от христианст-

ва мы переходим к Русскому Студенческому Христианскому Движению. Каково положение нашего Движения перед лицом современности? Тот факт, что оно есть Движение, назвало себя так и оформилось как Движение, указывает на то, что Движение по природе своей назначено для решения культурно-социальных проблем в Церкви, призвано быть органом Церкви в социально-культурной работе. Говоря о социально-культурной работе, мы берем это понятие в широком смысле, в смысле всякого выхода за пределы только личной духовной жизни. Я полагаю, что основное дело Движения — давать ответ на вопросы, задаваемые современностью. Это задача для Движения центральная, а не периферическая.

Конечно, в построении человеческой жизни, как личной, так и коллектива, первенствующее значение имеют проблемы духа, духовная культура, но отсюда никак не вытекает, что наше Движение построено для молитвы, для организации духовной жизни. Если Движение создано только для молитвы и организации духовной жизни, тогда уместен и действительно, нередко задается вопрос — но зачем тогда секретари, бюрократический аппарат, большие съезды? И отдельные лица, и даже кружки могут молиться и организовывать свою духовную жизнь, не нуждаясь ни в съездах, ни в дорогостоящем аппарате Движения. Роковое недоразумение, связанное с установлением задачи Движения, сохраняется и в обычном определении Движения, как Движения К ЦЕРКВИ. Движение в этом смысле не нуждается ни в секретарях, ни в съездах, ни вообще во внешней организации. Только понимание Движения, как движения ИЗ ЦЕРКВИ В МИР, делает нужным и необходимым и существование секретарей, и аппарата, раскрывает все значение организационной и организованной жизни Движения. Движение, как форма жизни и деятельности, возникла под влиянием христианской работы в инославии. Форма Движения пришла из англо-саксонского мира. Оно аналогично по своей структуре другим христианским социальным движениям, столь широко развитым именно в англо-саксонском мире. Характерная черта всех этих движений та, что они социальны, выполняют известную социальную работу, создают для этого организации, собирают кадры, средства и т. д. Где нет такой социальной работы, где все переносится вглубь совести, там

исчезает надобность в организованных формах. Это не значит, что главное для каждого члена Движения, это — социальная работа, а духовная и молитвенная жизнь нечто второстепенное. Нет — для каждого из нас молитвенная и духовная жизнь должны занимать первенствующее место в жизни. Но именно для духовного устроения не нужно Движение, как Движение. Движение, как таковое, есть и должно быть органом культурно-социальной работы Церкви, на нем лежит задача посильных поисков ответа на вопросы современности, поставленные через историю Богом человеческому роду.

Каковы эти не надуманные, но поставленные самой жизнью задачи Движения?

1) Мировое и русское безбожие и борьба с ним. Современное наступление безбожия и борьба с ним ведутся в разных планах — в социальном, моральном, но главным образом — в научном. Аргументы безбожия почерпаются преимущественно из научного арсенала и ответы на безбожные утверждения требуют прежде всего научной подготовки. Конечно, сильно звучат и мотивы социальной критики христианства. Ответом на них было бы широкое открытие христианского сердца перед социальными вопрошаниями жизни, но главная борьба диавола с Богом все же сейчас ведется на научном фронте. Нужно показать, что знание не отрицает Бога, показать, что чем теснее соприкосновение с подлинным научным знанием, с методами научной работы, тем более разум склоняется перед высшим началом мира, постулирует его бытие. Стоя перед лицом безбожия, нам приходится констатировать нашу слабость, беспомощность и бедность. Все же не изжита власть худых традиций прошлого, когда в православном мире церковное общество было вооружено хуже безбожников, обрастало нередко косностью и антисоциальными инстинктами. Движение, прежде всего, как движение студенческое, должно поставить задачу овладения окружающей культурой для борьбы за Христову истину. Это первая апологетическая и благовестническая задача, которая и вызвала к жизни наше Движение.

2) Вторая задача, тесно связанная с первой, это — задача построения или участия в построении христианской культуры. Христианская культура должна быть понята, как проекция Царства Божия в мир, как раскрытие вечной истины все в новых и

новых формах, на путях научном, художественном, социальном. Участие в построении христианской культуры обязательно для студенческого Движения, как движения интеллигенции. Нужно не только отрицать безрелигиозную культуру или критиковать ее, но и противопоставлять другое, творческое, подлинное: в недрах существующего творить новое, Задача трудная, и для нее нужно суметь вооружиться.

3) Третья задача связана и с первой — апологетической, ибо Церковь отрицается, как связанная с социальным злом, и со второй, как один из элементов христианской культуры. Это — задача социальной работы. В наши дни она приобрела такую остроту, что мир может погибнуть, если не найдет ее справедливого разрешения. Участвовать в этой работе сейчас столь же необходимо, как спасать утопающего или кормить голодного. Различны планы разрешения этой проблемы в России и здесь. В России построение национального государства, изживание наследия коммунизма при сохранении социальных задач государства, здесь — участие хотя бы в качестве гостей и сочувствующих зрителей в решении вопроса о судьбах капитализма, о переходе его в новые общественные формы и т. д. Мы должны готовиться к социальной работе на нашей родине в той сфере, непосредственное участие в которой для нас сейчас закрыто. Пока мы можем и, следовательно, обязаны участвовать в посильном смягчении социальных бедствий, от которых страдает русская эмиграция. Это непосредственная азбука христианской любви. В самой форме Движения мы находим для себя, быть может, особую социальную задачу — задачу создания новых христианских ячеек внутри существующего общества, задачу превращения Движения в новое явление христианской общественности. Выходя в мир, мы берем на себя ответственность за спасение мира и культуры. Сознавая всю свою неподготовленность, мы должны идти на выучку к существующей культуре для того, чтобы потом бороться с ней. Для борьбы и для построения иной православной культуры можно усвоить методы современной культурной работы, стоять на высоте их. Голословные утверждения и отрицания, не подкрепленные всем арсеналом современного культурного творчества, могут компрометировать саму идею. Борьба с нехристианством, окружающим нас, должна вестись всеми

способами, но способами достойными. Уходить из культуры или отрицать ее невозможно. Нужно работать в мире и с миром над вопросами, решаемыми миром. Мы не можем себя изолировать, противопоставить миру островки, на которых построяется православная культура. Мы сплетены с жизнью языческой, работаем совместно с языческим миром, работаем теми же методами, но хотим внести свой дух, сказать свое новое слово, обеспечить гегемонию христианства, чтобы снова под его символом строилась общечеловеческая культура. От нашей силы и слабости (прежде всего духовной, а потом культурной) зависит преобладание или умаление христианской стихии в культуре. И в конце концов, в современном трагическом кризисе культуры нельзя забывать о том, что на карте стоит вопрос, будет ли вообще существовать самая культура, т. е. наш собственный культурный мир.

Национализм

Национализм и коммунизм — две острые болезни, разделяющие современную европейскую культуру, уже и без того тяжко больную капитализмом. Национализм, быть может, болезнь даже более опасная, чем коммунизм. Коммунизм после русского опыта начинает терять очарование, коммунистическая волна спадает и, м(ожет) б(ыть), недалек уже час заката коммунизма. Национализм — наоборот — все растет и грозит рядом новых губительных войн. Мир задыхается в отравленной атмосфере социальных и национальных страстей, особенно — национальных. Многим из нас такая характеристика национализма может показаться странной. Мы привыкли со словом «нация» соединять мысль о России, привыкли в слово «нация» влагать священное и даже религиозное содержание, привыкли воспринимать нацию, как святыню. Нам кажется невозможным, чтобы почитаемое нами священным, могло быть греховным и в греховности — опасным. Но нужно помнить, что все в мире прекрасное, доброе, возвышенное, но не абсолютное, всегда может из положительного превратиться в отрицательное и разрушительное. Ведь и коммунизм, в своем стремлении к общей жизни, в утверждении ее правды имеет искаженные черты положительного идеала, выросшего из христианства. Коммунистический идеал, именно как идеал христианской жизни, был осуществлен христианством в первой Иерусалимской церкви, и позднее — в монашеских братствах общежительных монастырей. Эта идея, возникшая на почве христианства, и для него существенная, в наши дни дожила до диавольского вырождения в атеистическом коммунизме. И вся-

кая духовная ценность, утверждающая себя изолированно от всей системы ценностей, обращающаяся против ценности Духа, становится началом разрушительным. Такова судьба всех «средних» — не абсолютных ценностей. Они двусмысленны. Многое в истории объявлялось священным: семья, известные «принципы», собственность, нация. Но кто станет в наши дни говорить о священной собственности? Теперь пришло время пересмотреть вопрос и о «священности» нации. В нации есть, несомненно, и нечто божественное, но оно так смешано с вещами земными и даже сатанинскими, что тут необходимо действие меча Христова, рассекающего надвое, отделяющее относительное, земное и грешное от абсолютного и вечного.

Нация воспринимается нами обычно, как нечто исконно сущее, или сотворенное из недр народа, как вечной иррациональной сущности. В действительности нации возникают, как результат совпадения двух величин — государства и культуры. Это совпадение не всегда осуществляется в истории. Ошибочно полагать, что в основе нации лежит народ. Народ, т. е. — этнографическая группа, становится народом в национальном государстве. Если мы обратимся к русской истории, наиболее нам близкой, мы можем проследить процесс рождения новой нации. Первоначально существуют только этнографические единицы — многочисленные славянские племена — вятичи, кривичи, радимичи, древляне, поляне и т. д. Из тех же самых или почти тождественных элементов могли возникнуть и возникли, как русская, так и польская народности. Водораздел между близкими этнографическими образованиями проходит по линии национальных культур, связанных одна (русская) с Византией и ее культурным греческим наследием, другая — (польская) — с Римом и Западным католичеством. И именно это различие культур, обросшее своеобразием многочисленных географических, экономических, политических и этнографических (конечно), условий определило различие двух наций, а не самый этнографический состав, более или менее однородный для Польши и для России.

Связь культуры с государством создает почву и возможности для образования национального единства. Историческая память о славе и страданиях предков, общность политической судьбы существенны для всякого национального сознания. Образование

национального сознания нельзя мыслить вне государства. Если и существовали нации без государственного единства (еврейская, в недавнем прошлом, – польская, чешская), то и они некогда имели свое государство. Но и государство само по себе не может вызвать к жизни нацию – оно говорит языком гражданского долга, принуждения, и не знает языка сердца, который говорит всего громче в национальном сознании.

Но прежде, чем идти дальше, необходимо дать себе полный отчет в том, что национальный характер культуры, как и само национальное сознание не является, чем-то постоянным в истории. Есть культуры национальные, но есть и культуры сверхнациональные, общие для целого ряда народов, живущих в разных государствах или универсальные (вселенские) по своему принципу. Сверхнациональные культуры далеки от нашего поля зрения, людей воспитанных на идеях XIX века. Однако, по своему историческому значению они оказываются более значительными. Такова, например, культура римская. Содержание римской культуры эллинистическое, – дано Грецией, которая не была никогда единым государственным образованием. Рим дал государственное единство эллинизму, как культуре, но не создал своей особой культуры. Римская культура не имеет даже единого языка: она до последних дней империи была культурой двуязычной – греко-латинской. Она по-разному окрашена на Западе и на Востоке, но никогда не была национальной, как не была национальной (в смысле латинской или итальянской) и Римская Империя – и та, и другая были сверхнациональны.

Сверхнациональна и арабская культура, построенная на чисто религиозной основе. Арабский священный язык и некогда общеримское (по идее – мировое) единство калифата лежит в истоках множества мусульманских государств, разноплеменных и разноязычных. Стиль арабской культуры столь характерен, что мы узнаем его по малейшей вещице – насечке на оружии, узору на кувшине, – но он ни в какой мере не зависит от национальных моментов – он един и в Азии, и в Европе, и в Африке. Мусульмане Индии и берберы в Африке, по языку и крови чуждые друг другу, не имеющие, быть может, понятия друг о друге, тем не менее принадлежат к одной и той же культуре Ислама.

Возьмем средневековое христианство. Разделение Церквей разорвало христианский мир на две половины, но ни Западная

христианская культура, ни Восточная не являются национальными. Обе они, хотя и по-разному, были культурами мировыми, сверхнациональными. Культурное единство Запада осуществлялось поверх государственных и национальных границ: язык Церкви и образованных классов, латинская литература, наука, искусство были общими для всех народов Европы. Политическое единство христианства признавалось, по крайней мере, в принципе. Культурное — сверхнациональное и сверхгосударственное — единство западного мира существовало тысячелетия, пока национальные государства и культуры, начавшие оформляться с эпохи Возрождения, не разорвали его. Те же черты универсализма, сверхнационализма характеризуют и культуру Византии. Мы часто впадаем в невольную ошибку, воспринимая Византийскую культуру, как культуру греческую. Византия мыслила себя именно, как нечто универсальное, вселенское. Византийская империя сознавала и называла себя империей Римской, предназначенной объять вселенную, была по своему сознанию ойкуменической (ойкумена-вселенная). Император именовался вселенским, патриарх Константинопольский носил и носит до сих пор титул Вселенского — все православные народы — по идее — должны быть под единым скипетром, под единой властью. Если Запад и отложился, то это именно отложение, бунт, нечто не должное. Русские княжества в глазах Византии были вассальные княжества, части единой православной Римской империи. До самого падения Византии ее императоры смотрели на русских князей именно, как на своих вассалов.

Даже и после распада средневекового христианского единства, в новые столетия истории, — при полной обособленности «национальных» государств, культура долго остается в существенных чертах свернациональной.

Культура Ренессанса, по своему происхождению, как будто, национальная, сформированная в Италии в XV–XVI веках, по своему духу и устремленности типически универсалистическая: она не признает национальных языков, национальных особенностей, с трудом уступает им, сохраняет значение двух универсальных языков древности — греческого и латинского.

Чем ближе к новому времени, тем сильнее проявление национальных моментов. Но XVIII век — весь универсален. Только латинский язык уступил свое первенство французскому, ставшему

общекультурным языком. В Германии Фридрих Великий пишет по-французски, в России — люди, принадлежащие к культурному слою, легче объясняются по-французски, чем по-русски, часто не в состоянии написать по-русски простого письма.

Сверхнациональным, универсалистическим культурам в истории противостоят и значительные национальные культуры, где государственное единство совпадает с культурным — таковы культуры Египта, Китая — культуры самодовлеющие, изолированные; к национальному же типу тяготеют и новейшие фазы культурного развития европейских народов — с начала XIX века.

Древняя Русь, особенно Московское царство XVI–XVII вв. является образцом национальной, изолированной культуры. Византийский универсализм не мог не оказать на нее своего влияния, но это влияние не стало определяющим. И Московское царство мыслилось единым и единственным православным царством, но уже без того характера вселенскости, как это было в Византии. Мысль о Московском царстве, как едином православном государстве, о Московском царе, как едином «белом», «православном» государе, проникла и в народные массы, но никогда не получила ни того содержания, ни того распространения, как в Византии.

Что касается Русской империи, то в XVIII веке она с трудом может быть названа «национальной». Даже в XIX веке она продолжает еще жить идеалами империи, осуществляющей обще-гуманистические, отнюдь не национальные идеалы. Для сановной и литературной интеллигенции, близкой ко двору, ясен был этот универсальный, а не национальный характер империи. Достаточно вспомнить ту роль, какую играли восточные мотивы в имперских одах Державина, чтобы почувствовать этот дух универсального призвания, каким жила Русская империя в XVIII веке. Есть своего рода щегольство в постоянных напоминаниях об ордах кочевников, «киргиз-кайсаков», о множестве племен и наречий, объединенных под сенью Державы Российской — все эти национальности входят в состав империи, все пользуются ее благами, являются ее сынами. И в первой половине XIX века, даже при Николае Павловиче, трудно говорить о Российской империи, как национально-русской. Всюду сильное влияние германизма, так называемое, впоследствии «засилие немцев», налагающее отпечаток на всю, особенно административную и научную жизнь империи. «Национальной» Российская империя

начинает становиться только со второй половины XIX века, сначала в связи с развитием демократизма, в эпоху реформ императора Александра II, потом, – обратно, – в силу националистической реакции при императоре Александре III, реставрируется идея московского царства, и политика империи приобретает остро-национальный характер. И немедленно – исчезновение духа универсализма порождает ряд явлений, угрожающих единству и цельности империи. Господство национально-русских и, частнее – великорусских мотивов – и подавление «меньшинств» приводит к осознанию противоположностей между нациями и империей. Возникают и быстро начинают расти всевозможные сепаратизмы, единство империи подвергается серьезной опасности. Отказ от универсализма, определение Российской империи, как великорусской подготовили тот разлив национальных «самоопределений», который с такой силой сказался в эпоху революции. Большевизм зажал эти процессы в железный кулак, но на следующий день после падения большевизма они скажутся с огромной центробежной силой.

Итак, наш исторический обзор, по меньшей мере, не даст основания для торжества национализма в философии культуры. История не решает вопроса о том, какие культуры значительнее, духовно ценнее: национальные или сверхнациональные.

Перенесем вопрос на религиозную почву. И здесь придется констатировать известную двойственность в оценке значение национального момента. С точки зрения христианства «вера и отечество» – сочетание совсем не исконное, можно даже сказать очень недавнее. Христианство вошло в мир, как религия универсальная. Основоположными в этом отношении являются слова апостола Павла – «Нет уже ни иудея, ни язычника, нет ни раба, ни свободного, нет ни мужеского пола, ни женского, ибо все одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28).

В Церкви Христовой национальная рознь мыслится преодоленной и напрасно было бы в Евангелии или вообще в Новом Завете искать оправдания национальности или национальной культуры. И в позднейшее время Церковь, уже свободная, уже господствующая, живя в рамках Римской империи, не содействует специально пробуждению национального сознания, но воспитывает его. С Константина Великого Церковь связала свое внешнее бытие с государством, но совсем не мыслит это-

го государства, как государства национального. Государство это должно быть православным. Оно должно защищать Церковь, содействовать ее распространению, обеспечить для нее возможность мирного беспрепятственного развития, — так определяет Церковь содержание своей связи с государством и в этом смысле благословляет государство. Благословения национальной стихии в этом еще нет. История древней Церкви свидетельствует о том, что обострение национального сознания приводит часто к расколам и ересям, так было, например, при развитии монофизитства. Национальный сепаратизм Египта и Сирии при возникновении монофизитства принял его, как форму своей национальной религии, противопоставив ее единству христианского мира. Отпадение от Церкви Востока совершилось под действием национальных мотивов.

На Западе и до наших дней католическая Церковь сохраняет древнюю универсалистическую установку. Конечно, ее епископы и священники могут оказаться в плену у национальных страстей, могут проклинать католиков другой национальности, но Рим хранит позицию сверхнационального центра, и в известные моменты призывает таких увлекшихся пастырей к ответственности...

Но здесь мы, православные, ощущаем, что не все благополучно в этом вопросе о вселенском католицизме Рима. Современный универсализм Рима, несмотря на то, что он является несомненным источником его организационной силы, мы воспринимаем, как известную дефективность, как известную слабость сознания католической Церкви, не понимающей религиозного смысла национальных различий.

На почве восточного православия — правда в позднейшие века его жизни, мы находим иное отношение к национальной проблеме.

В истории младших национальных церквей, особенно русской, мы наблюдаем рождение национальной идеи на православной почве. Уже в XI веке Нестор Летописец размышляет о религиозной судьбе и призвании русского народа. Последним из крещенных народов, как работники 11-го часа, мы вступили в Церковь Христову и вот уже новые наши святые — Борис и Глеб, «отняли поношение от сынов русских». Они и становятся небесными покровителями новой Русской Церкви.

В этих словах мы встречаемся с иным пониманием единства Церкви, чем в Византии: вселенское тело Церкви слагается из национальных единств. Отрицательно это новое сознание сказалось в борьбе за назначение для русской Церкви епископов русской национальности, положительно, — в выработке сознания о религиозном призвании каждой нации: Бог на каждый из народов возложил особую религиозную задачу.

Идея — чуждая греческому сознанию. Чем определяется это религиозно-национальное содержание идеи народа, — в слове выразить трудно. В Древней Руси эта идея приобретает свой конкретный смысл в особенностях русской иконописи, в моральном складе, в типах святости. Эта национальная идея сдержанная, благородная в Киеве и в северном средневековье, — становится нескромно-торжествующей в Москве, которая на развалинах Византии делается почти единственным православным государством в мире. Здесь эта идея переходит уже должные границы и позволяет московскому человеку говорить на языке, странно напоминающем империализм Рима, говорить о «святой, соборной и апостольской церкви Успения Богородицы в Москве». За этим гордым самомнением, конечно, стоит историческая правда (верность православию), но она получает незаконное и неправедное выражение по отношению, например, к грекам, которые кажутся уже Москве подозрительными, впавшими в ересь. В конце концов, эта гордыня при попытке церковных исправлений приводит к возникновению раскола внутри самой русской Церкви. Создавшаяся изолированность русской культуры и от византийских и от западных влияний оканчивается склерозом русской культуры. Из этого состояния ее выводит неизбежная, но жестокая ломка ее костенеющих форм, совершенная Петром I.

Аналогично Русской Церкви национальные самосознания пробуждались и в других малых (напр(имер), славянских) церквах Востока. И здесь это пробуждение часто искажалось национальной гордостью и враждой. В наши дни эта болезнь особенно тяжело поражает церковные организмы православного Востока. Но искажения и уродства не должны закрывать от нас и внутреннюю правду идеи. В чем же эта правда национальной идеи в христианстве, столь поздно раскрытая и столь легко искажаемая?

Идея нации, как идея особого религиозного призвания, укоренена в идее христианской личности. В христианстве лич-

ность дана в соборном коллективе (в Церкви), подчиняется ему, но в то же время она, — самостоятельная ценность, самоценность. Она за все несет личную ответственность, имеет свое призвание, осуществляет только ей данную цель, она имеет свое имя, она не может быть растворена в коллективе, отменена им... Нет двух святых совпадающих один с другим в своем духовном облике, несмотря на обычное стремление святых к самоуничижению, к осуществлению общей формы святости.

То, что верно в отношении индивидуальной личности, верно и в отношении коллективной личности — нации. Для осуществления полноты Христовой необходимо дифференциация даров и призваний, ибо осуществить эту полноту не дано ни отдельной личности, ни отдельной группе, — коллективной личности. Каждый в отдельности — личность и нация, — может осуществить только одну из сторон Божественной абсолютной полноты.

Христианство оправдывает и личное, и культурное творчество, но вместе с тем и ограничивает его, подчиняя абсолютным началам. Нельзя сказать, что Христос разрушает любовь, семью, личную жизнь, хотя Он и говорит строгие слова: «Кто любит отца или матерь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Матф. 10, 37).

Это не разрушение земных связей, а их преображение, установление иной иерархии ценностей, подчинение всего основному началу любви Христовой. Смысл этих слов тот, что всех родных и близких можно и должно любить только во Христе. Нацию, народ тоже следует любить во Христе, любить в свете духовной личности народа, в которой должен отпечатлеться Лик Христов, — но может отпечатлеться и другой лик. Когда народ живет полнотой религиозной христианской жизни, он просветляется и лик Христов светится в нем; так светился он в личности русского народа в лучшие эпохи русской истории, когда можно было говорить о святой Руси.

В свете Христова учения современный обостренный национализм (особенно расизм), являются ничем иным, как возрожденным язычеством.

В национализме нация мыслится последней абсолютной ценностью. Нация возвеличивается не за ее духовное содержание, а за ее материальную силу и мощь. В нации больше любят ее тело, чем дух, а если дух, то совсем не просветленный христи-

анством, а как демонический дух. Особенно это сказывается в расизме, подставляющем вместо нации неодухотворенную этнографическую величину, – расу – начало полуживотной жизни, начало плоти и крови. При всем огромном значении, какое плоть и кровь имеют для нас, при всей нашей интимной связанности с ними, совершенно бессмысленно строить на этой основе культуру. К тому же историк знает, что не только нет чистых рас, но что как раз расы смешанной крови нередко создают наиболее творческие, значительные культуры.

Мы, русские, особенно должны это знать и чувствовать. Можно сказать, что чистого типа славянской расы сейчас нет. Может быть еще поляки, – и то до известной степени, – могут считаться чистым типом славянства. Что же касается русских, особенно – великороссов, то в жилах их течет громадная примесь финской и монгольской крови.

Если проследить генеологию выдающихся русских людей, почти всюду найдем примесь нерусской крови: Тургенев, Карамзин, Державин напоминают о татарах. В Пушкине примесь негритянской крови настолько явная и сильная, что современные негры чтут Пушкина, как представителя своей расы, украшают в Африке его портретами свои дома. Немцы, которые сейчас так дорожат «чистотой крови» – выросли на славянском и литовском корне. Пространство к востоку от Эльбы, населенное «немецкой расой», не так еще давно было населено славянскими племенами.

Мало сказать, что теория расизма не имеет для себя исторической почвы. Она бессмысленна по самой цели, ибо цель культуры совсем не однообразие и однотонность. Даже в пределах одной нации нужно стремиться к возможному полифонизму, единству в многообразии.

В национальном творчестве, как и во всей жизни, нужны сочетание и борьба противоположностей, чтобы родилось высшее единство.

Но с точки зрения религиозной и христианской все эмпирические, природные данности тела и крови вообще не могут быть последней ценностью. Материя (плоть и кровь) должна быть одухотворена, а одухотворение не вырастает из плоти и крови, оно дается Христом, обусловлено преемством непрерывного наследия христианской культуры.

Вспышка национализма, характеризующего нашу эпоху – есть признак упадка, кризиса, конца какого-то исторического периода. В этой вспышке мы встречаемся со странным парадоксом, может быть, наиболее парадоксальным явлением нашего времени.

Европейские нации живут повышенным национальным чувством в то время, как культурные содержания, которыми живут они, становятся все более и более интернациональными. Особенно интернациональны те культурные содержания, которыми живет молодежь наиболее захваченная волной острого национализма.

Техника, увлечение которой так характерно для молодежи всех стран, – принадлежит всецело к сфере интернациональной; спорт совершенно интернационален и постоянное интернациональное общение является одним из условий спорта. Современное хозяйство, несмотря на все попытки национальных политиков замкнуть его в пределах той или другой национальной единицы, было и остается сверхнациональным. Экономические затруднения отдельных национальных хозяйств, как и их преуспеяния, приводят к интернациональному хаосу, от которого не спасает никакая хозяйственная изолированность. Попытки лечить кризис «национальными мерами» – повышением таможенных ставок, запрещением вывозить валюту и т. д. создает положение длительной экономической войны и только безнадежно запутывает положение. Разрешение может быть найдено в интернациональном соглашении подчинить частные интересы национальных хозяйств единому сверхнациональному общему плану.

При этой интернациональности культурных содержаний и сверхнациональности хозяйственных интересов, народы Европы тем не менее стремятся к обострению национального чувства, воспитывают его. Юношество призывается к готовности умереть за отечество, но духовные содержания, которыми живут разные отечества, духовные образы отечества почти тождественны для всех изолирующихся государственных единиц. Ценности старые, обусловливающие некогда особый национальный облик культуры, создававшие действительно реальные различия между нациями – забыты. Одинаково мыслящие, волящие, чувствующие, одинаково трудящиеся и

развлекающиеся люди живут в состоянии разобщающей игры национальных страстей и во имя их готовы взорвать и самую культуру. Создается, действительно, огромное несоответствие, странный парадокс.

Национализм стал голой формой, в которой кипят страсти. Национализм не система ценностей, а система страстей. В таком виде он является только разрушительной силой, и если Европа не сумеет преодолеть этого кипения страстей – она погибла.

Положение России несколько иное. Господство большевизма должно привести к положительной национальной реакции, – ряд ценностей культурных, религиозных, попранных и разрушенных большевизмом, должен быть восстановлен. Русская культурная идея не изжила себя, ее развитие было насильственно прервано и приостановлено.

То, что Европа пережила в эпоху романтизма, Россия со всей силой начала переживать перед самой войной. В эти годы национальное сознание ощутило своеобразие и ценность нашего древнего искусства, наших религиозных традиций, восприняло их, как живую и животворящую силу. Россия только что подходила к расцвету своей национальной культуры. Эта неисчерпанность содержания русской культуры оправдывает и питает законность русского национального чувства. Но политически русский национализм представляет огромную опасность для бытия России. Россия – не однородное национальное целое. Великороссы в нем только половина национального целого. Спасти Россию от распадения может лишь ограничение великорусского национального чувства сверхвеликорусским и даже сверхрусским национальным сознанием. Если Россия будет подлинно «своим домом» для всех народов, входящих в состав ее, она снова может быть великой и цельной, – в противном случае ей грозит окончательное распадение.

Национальное сознание – огромная ценность, но вместе с тем и огромная опасность. Национальное сознание должно постоянно воспитывать, очищать, облагораживать, в голом виде оно не созидает, а разрушает.

С точки зрения христианского сознания, национальное чувство должно быть подчинено высшей религиозной задаче, задаче призвания России, ее религиозного служения.

Россия, Евразия, Византия

Наша эпоха снова ставит вопрос о месте России в Европе, как собирательной «христианской нации». Старый спор между славянофилами и западниками о том, идет ли Россия с Европой, или она идет путями отличными от путей Европы и даже против Европы, продолжается. И западничество, и славянофильство, казалось, исчерпавшие свои аргументы, возрождаются с новой аргументацией на основе пережитого исторического опыта. Это возрождение историко-философской рефлексии свидетельствует о том, что революция замкнула целый период русской истории — Петербургский — и замкнула так, что — по общему сознанию — «к прошлому возврата нет»: перед Россией — новая дорога, еще неведомо куда ведущая. Отсюда естественно рождается раздумие, растет тревога, трагические недоумения о судьбах России, о сфинксе Русской истории. Мы спрашиваем себя — при резкости и радикализме в исторических переворотах — сохраняется ли единство русской души?

Не одна Россия знала эти крутые переломы национальной жизни, меняла свой духовный облик. Мы привыкли говорить упрощенно о чужой национальной душе, представляя ее более статичной. Но на наших глазах произошло перерождение великой нации: Германия — за сравнительно короткий период — пережила два перелома. Если судить о немцах по произведениям русских писателей начала и средины XIX века, — а они, конечно, не выдумывали, а писали с натуры — перед нами тип романтика, идеалиста, человека, отрешенного от жизни. Потом — после революции 1848 года обозначились новые пути со-

зидания Германской империи, Германии трезвой, реалистической, Германии Бисмарка и Лассаля[1], Германии, совершившей поворот «от Канта к Круппу». Из состояний романтической анархии возникла мощная индустриальная империя, мечтающая о мировом господстве. Неудачная война 1914–1918 годов, и Германия становится неврастеническим народом фантастов, одержимых бредовыми идеями. Но мы чувствуем, что новая Германия связана с Германией Бисмарка и Лассаля – так же, как Германия Бисмарка связана с Германией Фихте[2]. Мы предполагаем, что метафизическое единство Германии сохраняется во всех этих переворотах. Это же верно и для России, которая не раз меняла свою историческую дорогу, но верим, сохраняла единство своей метафизической сущности.

Что же такое Россия, как историческое явление, и что такое русская историческая культура? На это, конечно, невозможно ответить точным определением. Но возможен другой, исторически более определенный подход к этому вопросу: мы можем искать историческое место России, отвечая не на вопрос о том, что есть Россия, а устанавливая ее духовную генеалогию (родословие) и определяя ее место в духовной географии христианских культур. Ответ на этот вопрос западников гласит, что Россия, поскольку она является культурной страной, есть страна европейская, причем Европа понимается в смысле Западной Европы. Этот ответ вводил Россию в семью западных народов, наряду со всеми другими, как одну среди многих. Опыт русской революции во многом подрывает западническую теорию, но все же окончательно ее не разрушает. Что можно сказать в защиту положения, что Россия является органической частью Западной Европы?

Мы, русские, никогда не утрачивали способности понимать Западную Европу, равно как и Европа способна понимать нас – между нами и европейцами устанавливается единство, какого нет между Китаем и Европой, между Индией и Европой. Достаточно указать на понимание и восприятие хотя бы русской литературы, успех Достоевского, Толстого. Толстой усвоен в полной степени; несколько поколений западных писателей на нем училось. О Достоевском позволительно сказать, что он становится более европейским писателем, чем русским, так как сомнительно, чтобы будущая Россия жила Достоевским так, как жили мы. Все европейские писатели, художники и все духов-

ные направления (за исключением, быть может, французского классицизма) легко и свободно входили в русскую культуру. Общение в высших ценностях указывает на большое внутреннее единство. Западничество, следовательно, не легкомысленная ересь, а течение, отвечающее психологической и метафизической истине близости между Западом и Россией, опирающееся на факт взаимного понимания больших духовных ценностей.

Но все же остается фактом, что, вступая на путь Запада, Россия должна была порвать — и порвать резко и круто — с прошлым, должна была растоптать многие святыни и ценности, от которых не имела права отказываться, и которые мы с таким трудом восстанавливаем из-под развалин петербургского периода. Трудно даже представить себе, какой ущерб понесло философское и богословское сознание православия за последние два века. Мы облекали в католические и протестантские формулы содержание, по существу чуждое западному опыту; мы отреклись от традиций и древнерусского искусства. Соприкосновение с западной культурой сделало чрезвычайно трудным возрождение древнерусской традиции. В области философии, в области научного знания русская мысль в течении всего XIX века мучительно преодолевала традиции Запада, чтобы прийти к построению русской философии, не просто повторяющей древнюю философию, но отвечающей в чем-то основном древней эллинской традиции. Наше духовное и философское возрождение XIX-XX века проходило под знаком борьбы с Западом и возвращения к иным началам. Отрешиться от сознания этого факта мы не можем: как ни доступен нам Запад, как ни велико сознание единства, в самом основном и глубоком, мы чувствуем и расхождение с ним.

Но если Россия не просто входит в семью европейских народов, как ее составная часть, в чем своеобразие России, что объясняет ее неспособность вложиться в западно-европейскую семью? Ответы на эти вопросы были различны. В славянофильском ответе была органическая двусмысленность, сказавшаяся в самом наименовании — «славянофилов». Оно ставило ударение на языковом, даже расовом, природном начале: Россия есть часть своеобразной семьи славянских народов, которая может и должна развивать свою культуру в противовес культуре романо-германской. Эта мысль у славянофилов осложнена другой: общеславянское не в том, что обусловлено общностью крови,

языка, расы, а в том, что принесено славянам православием, что у них от православия. С этой точки зрения чехи и поляки, хотя и принадлежащие к славянской семье по крови, но не исповедывающие православия, являлись выпавшими из славянского единства. Таким образом в славянофильстве две идеи сплетались своеобразно – идея примата расы и идея примата греческой православной культуры.

Пример Польши показывает ложь упрощенного расового понимания: идея славянских народов сама по себе не способна обосновать глубокого единства, ибо славянство само раскололось, примкнув к двум религиозным и культурным мирам – восточному и западному. И расхождение между двумя его половинами не лингвистическое, не кровно-этническое – ибо одни и те же племена вошли в тело и Польши и Белорусии – а расхождение, порожденное различиями религиозно-культурными. Отказавшись совершенно от расового обоснования русской культуры, мы можем сохранить вторую идею славянофильства.

В годы, последовавшие за революцией, антизападническая тема с большой силой и блеском представлена евразийством – течением сродным славянофильству и вместе – и противоположным ему в обоих его тезисах.

Укажем в виде кратких положений положительные и отрицательные стороны евразийства. В чем правда евразийства? Прежде всего, конечно, в указании на большую легкость общения России с Востоком. Это – наш психологический опыт. Русские люди с трудом вступают в тесное, бытовое общение с Западом, должны быть все время настороже, держать себя в руках, воспитывать себя для этого общения. На Востоке же по существу, как будто бы в совершенно чуждой среде – ощущают себя легко, без усилий осваиваются с бытом. Легкость бытового общения с Востоком – примечательный факт, от которого можно отправляться. При соприкосновении с Востоком обнаруживается далее большое сродство вкусов, близость мотивов орнаментального искусства, музыки. В восточных украшениях узнаем знакомые черты русского орнамента, русские луковки – главы церквей – неожиданно встречаются в зодчестве Индии и т. д.

Это сознание единства орнаментального стиля с Востоком охватывает русских людей при возвращении с Запада, – в своеобразии Москвы чувствуешь дали Китая, Индии. Это чувство

поверхностно и быстро проходит. Современные лингвисты — евразийцы — Н. С. Трубецкой, Р. Якобсон [3] — много сделали, чтобы установить общность звуковых законов в среде так называемой евразийской группы народов: звук «ы» присущий как русским, так и народам «туранской семьи»: масса слов туранского происхождения, вошедших в русский язык и т. д. Наконец, если обратить внимание на государственный строй древней Руси и Запада, различие оказывается весьма значительным.

Европейские государства преимущественно государства правовые, тогда как Московское царство носит явно выраженный восточный «служилый» характер: евразийцы говорят о монгольских корнях русского государства — видят в нем создание Чингисхана. Восточный тип государства прямая противоположность западному: это государство, лишенное момента свободы, утверждающее примат государственных целей над личными, государство с неограниченным вмешательством во все сферы личной жизни, однако же, проникнутое сознанием долга осуществления не права, но правды.

Эти черты подмечены евразийцами верно. Хотя еще Карамзин говорил, что «Москва обязана своим величием ханам», но до конца и всерьез связь русского государства с татарскими корнями не была исследована. Во всем этом евразийство имеет несомненные и большие заслуги. Есть у евразийства и политическая заслуга — оно пыталось заменить понятие русской или великорусской нации более широким и объемлющим («евразийская нация»). Евразийство — течение несомненно национальное по своему происхождению, но преодолевающее узкий национализм: евразийство делает русскую струю одной из многих в целом России, открывает место другим народам, живущим на территории России в качестве равноправных строителей русской культуры и государственности.

В чем же неправда евразийства? Коренная ошибка и неправда его в том, что своеобразие русской культуры констатируется им без отношения к той основе, на которой вырастает всякая культура — без отношения к основе религиозной. Между православной Россией и восточными, преимущественно магометанскими народами, входящими в состав Евразии, религиозно, казалось бы, нет ничего общего. Каким образом евразийцы, именующие себя православными и так много говорящие о примате рели-

гиозного начала – могут объяснить этот поразительный факт, что христианская нация оказалась менее связанной с другими (западными) христианскими нациями и более близкой к язычникам и магометанам.

На это евразийцы пытались дать два ответа. Один ответ – чисто натуралистический. Забывая о «бытовом исповедничестве», одни евразийские идеологи пытаются истолковать основы культуры натуралистически и говорят, что особенности русской культуры до конца объясняются природными факторами – географическим положением, свойствами почвы и т. д. Единство евразийского мира объясняется тем, что культуры, живущие в одних и тех же условиях, обнаруживают большую общность.

В таком истолковании генезиса культуры евразийство возвращается к натурализму XVIII века или к позитивизму Бокля (Данилевского)[4], отрицающему религиозное восприятие культуры. Другое истолкование хочет сохранить значение религиозного начала и избежать натурализма. Эти попытки встречаются даже у тех философов евразийства, которые дают и чисто натуралистическое объяснение факта своеобразия русской культуры (князь Н. Трубецкой). Обращая внимание на религиозное своеобразие русского народа, они объясняют это тем, что религиозная душа русского человека совпадает с религиозной душой народов Востока. Такое утверждение было высказано. Оно является явным вызовом христианству, как вселенской религии.

В московском православии, действительно, произошло своеобразное перерождение – на первый план выдвинулась обрядовая сторона, расцвел законнический момент. В этом отношении, по мнению евразийцев, установилась такая близость к магометанству, что в обряде, во внешнем выражении своей религиозной жизни русские православные и магометане предстоят пред Богом – пред своей святыней – одинаково: у каждого свой закон, своя правда, но переживания их, религиозный опыт – тождественны. Для обоснования этого взгляда евразийцам пришлось стилизовать московское православие, изгнать из него все мистические связи с Византией и с тем, что было самого глубокого и мистически значительного в древней русской мысли и жизни. Все другие грехи евразийства оказываются более легкими и простительными по сравнению с этим основным грехом. Евразийство берет от русской истории только Москву: считая началом рус-

ской истории момент завоевания Руси монголами, оно ставит крест над Новгородом и Киевом, т. е. вычеркивает из русской истории наиболее блестящие и культурно-значительные эпохи, завещавшие Москве все ее духовное богатство — иконографию, письменность, самую святость.

Тот же грех совершают они и перед Петербургом: подчеркивая явления упадка, связанные с духовными влияниями Запада, и забывая, что именно в Петербурге впервые за тысячелетие раскована русское слово. Каким образом Россия — изживая, якобы себя — могла произвести Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого? Вопрос остается без ответа.

На имени Достоевского следует остановиться: евразийцы относятся к нему с прямой ненавистью. Из наследия XIX века они принимают Лескова, принимают Толстого, но не могут принять Достоевского. Исторические построения русской культуры, не могущие вместить в себя Достоевского или Толстого явно односторонни, являются слишком узкими концепциями русской истории. Евразийцы слишком много выбрасывают за борт для того, чтобы сохранить стилизованную Москву. Если русская культура будет создаваться в тонах евразийства, — она будет культурой в шорах, культурой в колодках.

Как совместить правду и неправду евразийства? Русская действительность предстоит перед нами в очень сложных взаимоотношениях с Востоком. Вначале Русь вступает в борьбу с Востоком (борьба Киевской Руси с кочевниками, со «степью»), в борьбу за Христа, против язычества, против Ислама, но в этой борьбе, даже внешне побеждая, Россия иногда оказывалась побежденной внутренне: плененность Востоком — сопутствующий момент русского крестоносного служения. Это участь не только России — Западный христианский мир, борясь с Востоком, тоже не мог удержаться от восхищения перед Востоком: рыцари-крестоносцы приносили на Запад арабские вкусы, искусство, науку, даже арабские ереси.

XVI век в истории России был временем особого затопления восточными элементами. Татарские выходцы, даже некрещеные, входят массами в состав служилого дворянства, проникают в придворные круги, восточная утварь заполняет боярский быт, как западная в следующий — XVII век: приемы иностранных послов происходят по церемониалу, заимствованному у

татар, соколиная охота создается по персидским образцам. Отгородившись от Запада непроходимым барьером, Россия смотрела на Восток: Восток — от ближайших к России ханств до пределов Индии и Китая, — был привычными миром России, в котором она должна была ориентироваться, с которым должна была сближаться, хотя и завоевывало его шаг за шагом.

Эта ориентализация России евразийством подмечена верно, но только с тем ограничением, что она относится к сравнительно недолгому периоду русской истории, длившемуся всего около полутора веков. В XVII веке Россия поворачивается лицом к Западу. Именно на Западе — через Польшу — она ищет утраченных основ духовной культуры и даже пытается с помощью Запада достичь осмысления своих религиозных ценностей (Киевский период русского богословия). От евразийского Востока возвращаемся к теме Византии, намеченной уже отчасти, как мы видели, славянофильством. Славянофилы уже говорили, что вся ценность русской культуры объясняется тем, что она выросла на почве Византии (а не Рима).

Можно утверждать, что именно в византийском происхождении русской культуры ключ ко всему ее своеобразию — и вместе с тем — к ее двойственности, к ее открытости и для Востока и для Запада. Византия представляет органическое, глубокое соединение эллинизма с восточными элементами. Политически Византия есть продолжение греко-римской империи. Византия в своей основе, как и греко-римская империя, была эллинистической: ее языком был язык греческий; она унаследовала культурные традиции эллинского мира. Но вместе с тем она восприняла много элементов Востока, — особенно со времен Диоклетиана,[5] — она настолько ориентализировалась, что даже идет спор, нельзя ли ее считать чисто восточным миром.

Но несомненно, что основной ствол Византии — преемницы греко-римской империи — греческий. Византия — это ориентализированный эллинизм, но все же эллинизм. И не случайно, что она сохранила самое основное — греческий язык и сохранила его — по сравнению с классическим языком — в несравненно более чистом виде, чем средние века — латинский язык по сравнению с классическим языком Рима. Степень ориентализации различных сторон жизни и быта в Византии была не одинакова. Наибольшей ориентализации подверглась политическая

жизнь. Старые гражданские свободы, широкое развитие свободных городских общин — государств (πολισ) уступили место восточной бюрократической централизации.

Государственное Византийское сознание носит определенно экуменический (Εκουμενη — вселенная) характер. Византийская империя — в идее — универсальна — все христианские периоды должны войти в ее состав. Если Запад обособился, то — это с точки зрения византийского сознания, — недолжное сознание, проявление бунта. На русских князей — после принятия Русью христианства — византийские императоры смотрят как на своих вассалов. В этом — традиция римского универсализма. Переходя к явлениям духовной культуры, необходимо отметить, что ориентальные мотивы и приемы сильны в византийском искусстве; в этом отношении есть разительная противоположность между эллинским и византийским искусством. Но все же — эллинские традиции никогда не умирали, и их жизненность и сила обеспечивали возможность известных ренессансов византийского искусства в смысле оживления в нем эллинских мотивов.

В области мысли философско-богословской — восточные влияния были очень слабы — философская мысль Византии живет наследием Платона и Плотина, впрочем и Аристотеля. Не умирает также изучение Гомера, греческих трагиков. Если Византию определять, как ориентализированный эллинизм, а Рим, как романизированный эллинизм, то эллинизм и есть общее место, роднящее Запад и Восток. Именно через эллинизм, воспринятый Россией вместе с византийской культурой, Россия имеет общее достояние с Западом. Отсюда возможность понимания даже чуждого нам римского юридизма. Отталкиваясь от крайних его выражений, мы понимаем значение права, потому что за этим правом стоит эллинская мысль, и мы находим с Западом общий культурный дом на почве дохристианского эллинизма. Утверждать это еще не значит утверждать, что Россия просто продолжает Византию или занимает по отношению к ней положение покорного ученика. Сказать это о России так же нельзя, как нельзя и о Западе сказать, что он есть продолжение Рима. Между современными культурами и культурой римской лежит целый ряд исторических поворотов: нередко национальные сознания новых народов определяли себя, как антиримские — как, например, германское. Но вместе с тем мы

знаем, что все западные культуры – дети Рима, хотя иногда и непокорные дети.

Наши отношения к Византии, быть может, подобны отношениям германской культуры к Риму. Это отношения борьбы, но без утраты основного единства. Взять, хотя бы, например, отношение к Византии первых русских крещенных людей. Они все получили от Византии, но вместе с тем они и отталкиваются от Византии: «Суть же греци льстиви даже до сего дне», – характеризует греков Нестор. Русь, получив веру в Византии, утверждает свое особое религиозное призвание «работников, пришедших во единонадесятый час», канонизирует русских святых вопреки воле Византии. Отношения Руси к Византии – очень сложны. Пытаясь охарактеризовать своеобразие Руси по отношению к Византии, легко впасть в известную вульгаризацию и упрощение. Но все же – попробуем указать некоторые отличительные черты. Прежде всего следует отметить дух свободы, несомненно сказывающийся и в политической жизни древней Руси, свободы, напоминающей европейский феодализм. Этот дух свободы, утраченный в Москве, мы ощущаем в жизни Российской империи, если не в сфере государственной, но в сфере духовной, в творчестве интеллигенции. Культуры Киева, Новгорода, Петербурга – культуры свободы, а не культуры восточного деспотического типа.

Второе – при изучении религиозной жизни древней Руси поражает то, что можно назвать православным евангелизмом – открытие (еще в XI веке) человеческого образа Христа, Христа уничиженного, – страждущего, а не прославленного, и стремление воплотить в жизни, в святости «кенозис» (вольное уничижение, «истощание») Христа, стремление подражать Ему в этом отношении. Юродство есть одна из форм русского «кенозиса». Эта основная устремленность проходит через всю историю русской души, и живет – как это ни покажется странным – даже в безбожной русской интеллигенции.

В области эстетики мы, несомненно, чрезвычайно многим обязаны Византии. Однако в сознании России всегда существовало ощущение противоположности между пышностью барочного декаданса византийского искусства и простотой христианства. Это требование простоты, с такой силой сказавшееся в Пушкине и Толстом, простоты, которой мы не находили в

византийской культуре, построенной на позднейшем эллинизме, бывало порой – при непонимании известной законности барокко – даже губительным для нас, отрывая, как, например, Л. Толстого от церкви, но вместе с тем – требование простоты – черта дорогая нам, от которой мы не можем отказаться. В Москве происходит осложнение нашей связи с Византией. В Москве наблюдаем двойной процесс ориентализации – чрез усвоение начал Византии и вместе с тем – сильных влияний с Востока. Эта двойная ориентализация – оказалась чрезвычайно опасной для русской души. Опыт Москвы показывает, что ориентализация в таких дозах может быть смертельной – привести к утере русской культурной живой силы религиозного чувства, а потом и к омертвению всех тканей культуры.

Создавать культуру, строить государство в формах Востока Русь не могла. Отсюда – естественная неизбежность и жизненная правда реформ Петра. Петр через соприкосновение с Западом воскресил древние начала русской жизни, хотя и ценою необычайных трудностей. Благодаря этому XIX век – величайший век в истории России, когда она впервые за все время своего бытия заговорила полным голосом, дала миру то, что могла дать – св. Серафима Саровского и Пушкина.

Стоя на почве XIX века – этого русского классицизма, можно возвращаться и к Византии, и к древней Греции. Это основная линия – чрез Византию – к Греции. С этой большой дороги мы можем делать экскурсы и на Восток и на Запад, можем воспринимать и перерабатывать элементы Востока и Запада. И в этой творческой переработке элементов двух миров – может быть – и заключается своеобразие исторического призвания России. Запад усомнился ныне в основах творимой им культуры. Запад обращается к Востоку, и перед ним стоит угроза затопления Востоком. Может быть, Россия, пережив все опыты отравления и Востоком и Западом, окажется более свободной, более здоровой, окажется подлинным центром между Римом и Пекином, Римом и Бенаресом.

Восток и Запад готовы вступить в бой. Россия должна сохранить независимость в этом столкновении. Ее призвание – крестить Восток и быть посредницей религиозного просветления Востока христианством.

В этом своеобразие исторической миссии России.

К современным богословским спорам

О нашей эпохе можно сказать: мы живем в век богословского возрождения. Человечество – и в православии и на Западе – перестало довольствоваться в своей вере сочетанием практического благочестия, сердечного умиления и механического повторения затверженных формул катехизиса. Оно желает целостной веры, веры от всего сердца, воли – и разума («Возлюби Бога всем сердцем твоим... и всем разумением твоим»). Разум дан нам не только для познания внешнего мира, но для богопознания. Он не проклят – один из всего существа души, он лишь слаб и «удобопревратен», как и сердце наше, как и воля, как весь человек после грехопадения.

Возможно ли разумное богопознание для падшего человека? Невозможно полное, адекватное, «лицом к лицу». Но возможно отдаленное, приближающееся «как в зеркале». Эта возможность хотя бы неполного и ограниченного богопознания вытекает: 1) из соответствия человеческой природы природе божественной (образ Божий в человеке), 2) из откровения Божия через пророков и апостолов в Св(ященном) Писании, 3) из непосредственного вдохновения Церкви Духом Святым, непрестанно проясняющим и умножающим божественное откровение.

Догматы Церкви суть краткие, закрепленные в точных формулах вехи на пути соборного богопознания Церкви. В них входят все три источника богопознания: божественное откровение (Св(ященное) Писание), философски-богословская работа человеческой мысли и вдохновение Св(ятого) Духа, направляющее Церковь, среди всех сомнений и колебаний, по истинному пути.

За каждым догматом стоит длительная, нередко многовековая работа богословской мысли, исследующей трудную проблему, подготовляющей ее решение — в столкновении мнений, в человеческих погрешностях, ибо абсолютная истина не может открыться целиком одному человеческому разуму, и каждый видит лишь обращенную к нему грань ее полноты. Если века были нужны для формулирования догмата, то раскрытие его значения, всех выводов его для религиозной, нравственной и культурной жизни, требует не меньшего числа веков: в сущности оно никогда не может быть закончено. В этой работе богословская мысль представляет чисто человеческую сторону богочеловеческого процесса откровения. Догмат непогрешим, богословие может ошибаться. Догмат один для всей Церкви. Богословских школ и направлений всегда было много, и притом во многом расходившихся. Отсюда недоверие к богословию, часто встречающееся в русской среде. К чему спорить о догматах и раскаливаться в понимании общей, единой истины? Но богословская работа является необходимым условием и определения догматов и их уяснения. Без нее догмат оставался бы словесным грузом, давящим на совесть и ничего не говорящим ей наследием древней эпохи, язык которой потерян. Но догмат имеет бесконечное содержание и при том жизненно важное для нашего спасения.

Эпоха догматического творчества Церкви совпадает с эпохой вселенских соборов, завершенной в VIII веке. Так как писатели-богословы, работавшие над раскрытием догмата, именуются отцами Церкви, то век вселенских соборов совпадает с веком отцов Церкви — с «патристической» эпохой. Ее границы во времени не особенно устойчивы. Не принято отодвигать ее далее св(ятого) Иоанна Дамаскина (VIII век). Значит ли это, что догматическая работа Церкви уже тогда была завершена, и дальнейшим поколениям христианства лишь жить этой завещанной традицией?

При ближайшем знакомстве с мыслью патристического века выясняется, что далеко не все содержание христианского учения было предметом всестороннего обсуждения в древней Церкви и получило свое выражение в определении Вселенских соборов. В сущности, догматическая работа древней Церкви была посвящена двум главным догматическим вопросам: о

Пресвятой Троице и о воплощении Слова (так называемые триадологическая и христологическая проблемы). Иначе можно было бы сказать: определилось учение о Боге, и осталось недоуясненным, завещанным будущему – учение о мире и человеке (космология и антропология). Вне соборных определений и углубленных богословских исследований остался многочисленный и чрезвычайно важный круг вопросов: о твари и месте в ней человека, о грехопадении и искуплении, о благодати и свободе, о Церкви и таинствах, о достоинстве и почитании Богоматери, ангелов, святых... Практически, жизненно Церковь давала, конечно, ответы на эти вопросы: в своем культе, благочестии. Но общеобязательного и точного учения об этом не было. Патристический и соборный век закончился не за исчерпанностью богословских вопросов, а за исчерпанностью поздне-греческой культуры. Столетия, следовавшие за веком Юстиниана, не были благоприятны для высокого умозрения. Всеобщий упадок культуры, как на Востоке, так и на Западе, надолго прервал работу христианского богословия.

Византия не была страной варварства. Она имела великое искусство. Она создала православную литургику и иконопись. В эпохи своего расцвета (XI и XIV в.) она знала и возрождение, как философской, так и богословской мысли (философия всегда является предпосылкой богословия, давая ему школу мысли и аппарат понятий). Эта работа византийского богословия недостаточно еще известна. Многое лежит в рукописях и никогда не было напечатано. Лишь имя св. Григория Паламы (XIV) всем памятно. Его учение и споры, поднятые им, касались не только практических вопросов духовной жизни: «умной» молитвы, видения Фаворского света. Они касались как раз основных проблем христианской космологии; отношения Бога к творению, и лежат в основе всех современных так наз(ываемых) имяславных и софиологических течений. К сожалению, богословие Византии оставалось отрывочным и было резко и насильственно прервано гибелью греческого царства (1453) и турецким игом, сковавшим надолго весь православный Восток.

Оставалась Русь... Но, верная ученица Византии, православная Русь не могла взять на себя ее богословского наследия. Ее интеллектуальная слабость (при всех великих качествах ее культуры) была такова, что она не имела вовсе ни науки,

ни богословия, — даже в смысле простого катехизического усвоения православного учения. Жизнь и молитва (святость и литургика) были для нее всем. Однако они не могли заменить огромного пробела в ее разумном сознании. Последствия этого белого пятна на древнерусской культуре (отсутствие научной мысли) мы несем до сих пор.

За время великой дремоты Руси, христианский Запад совершил гигантскую богословскую работу. С XI века, когда начался расцвет католической культуры средневековья, кипела непрерывная работа в направлении преимущественно антропологии и экклезиологии.

Учение о человеке и Церкви, не доделанное древностью, получило у схоластиков XII–XIII вв. исчерпывающее развитие. Но, разумеется, в специфически-западном духе и стиле, в отрыве от восточного православия, что не могло не привести к существенной односторонности, а во многом и к искажению католической доктрины. Реформация, задумав исправить односторонность схоластической мысли, разрушила и ее патристические основы, хотя кое-что ценное внесло в постановку антропологических и экклезиологических тем.

Таково было положение христианской мысли — на Западе и Востоке, когда Русь проснулась от своего сна. Это совершилось задолго до Петра Великого — в польском Киеве. Киевские ученые, вынужденные защищать православие от католического натиска, должны были искать оружие в лагере своих противников. Киевская Академия клала в основу преподавания средневековых схоластиков: Фому Аквинского. Да и что другое оставалось ей, если сами греки, под турецким владычеством, должны были учиться в западных школах, под католическими и протестантскими влияниями? Киевляне боролись с Западом — но западным же оружием, и невольно подпадали под его влияние. Эта эпоха впервые дала русской — и вообще православной — Церкви катехизис, учение о Церкви, таинствах, иерархии — в сильно католизирующей форме.

С Петра I киевская школа, вместе с малороссийской иерархией, распространилась по всей Руси. Но со времени Феофана Прокоповича католические влияния были оттеснены протестантскими. Это не значит, конечно, что русское богословие стало лютеранским, как и ранее оно не было католическим.

Но русское богословие привыкло искать православия путем взаимного уравновешивания и дозировки католических и протестантских элементов. Отсекали крайности западных исповеданий и считали, что истина всегда посредине. При этом уклоны вправо или влево были неизбежны. С 30-х годов XIX века, благодаря обер-прокурору гр(афу) Протасову, католические влияния снова преобладают над протестантскими. Таков итог двухвекового развития русского богословия в западной школе, получивший свое классическое выражение в «догматическом богословии» митр(ополита) Макария.[1] До сих пор школьным, традиционным богословием в России была эта искусно дозированная смесь католичества и протестантизма. Не будем обвинять наших предков. Эта чужеземная школа была естественным последствием московского невежества. Но рано или поздно нужно стать на собственные ноги. Как с Пушкиным русская литература освобождается от подражательности и становится национальной, так в течение XIX века, окрепшее в лаборатории западной мысли, русское богословие ищет собственных путей. Эти опыты начинаются с Хомякова и отчасти, может быть, с митрополита Филарета. Но лишь XX век видит расцвет русской богословской школы.

Каковы элементы, из которых строится новое русское богословие?

Прежде всего, имеется великий, нетронутый жизненно-мистический опыт Церкви – в ее литургической жизни, в ее молитвенной практике, в живой святости. Во-вторых, благодаря западной науке (изданиям текстов и комментариев) открылись богословские богатства древнегреческой патристики. Постепенно они входят в оборот русской мысли, которая начинает чувствовать себя преемницей греческой и византийской древности. В-третьих, русская национальная традиция, безмолствующая в слове, открылась нам в памятниках церковного искусства, в подвиге русских святых, в народной религиозности. И, наконец, Запад по-прежнему остается источником идей, но уже не в схоластическом своем прошлом, а в живом настоящем: в течениях его богословской и философской мысли. В этом сплаве, богатом и сложном, рождается русская православная мысль. Из ее крупных достижений следует отметить: Хомякова с его учением о соборности Церкви, Вл. Соловьева с учением о

Богочеловечестве, Несмелова[2] с его «Наукой о человеке», о(тца) Флоренского с его сакраментальной экклезиологией и о(тца) Булгакова с софийной космологией.

В этом потоке забившего православного вдохновения в русской Церкви гораздо больше верности преданию, подлинному и древнему восточному преданию, чем в школьном западническом богословии. Но предание это живое и развивающееся. Оно проходит сквозь сознание современной мысли и науки подобно тому, как церковное предание древних отцов облекалось в формы греческой философской мысли. Задача нового богословия прежде всего в том, чтобы найти более глубокое, плодотворное выражение тому богатому опыту православной жизни, которое невместимо в узкие формулы западной схоластики. Выдавать эти формулы за подлинное православное предание можно только по недоразумению.

Всякое человеческое дело — а богословие есть дело человеческое — погрешимо. Современная мысль, поставленная перед огромными проблемами, не может не ошибаться. Отдельные мыслители идут разными путями, несогласными друг с другом. У каждого легко найти погрешности. Не будем торопиться бросать в них камнем. Будем помнить, что не иначе обстояло дело в эпоху древних отцов. Нет ни одного, хотя бы самого авторитетного, святого отца, у которого придирчивый критик не мог бы найти неточностей, а то и прямо ошибок. Не ошибается лишь тот, кто не мыслит. Но человеку не мыслить невозможно. Добровольный отказ от мысли приводит лишь к рабствованию чужой человеческой мысли, (выдаваемой иногда за божественную истину), и, следовательно, к чужим ошибкам. Но Церковь, в своем богочеловеческом деле, исправляет все личные грехи и ошибки, общими усилиями и вдохновением Св(ятого) Духа возвещая свою соборную истину. Будем верить в подобную силу Истины и будем терпимы к неизбежным человеческим заблуждениям Ее служителей. Велик грех тех, кто пытается, подобно апокалиптическому дракону, задушить во чреве Матери-Церкви истину, готовую родиться на свет.

Социальное значение христианства

1.

Среди обвинений, которые предъявляются христианству в коммунистической России, одно звучит с особой силой и даже видимой убедительностью: это обвинение в социальной реакционности. Христианство изображается, как религия эксплуататоров, которая призвана благословлять царство капитала и отвращать внимание трудящихся от земной несправедливости надеждой на небесную награду. В этом «опиум» христианства, т. е. его усыпляющее действие на социальную энергию народных масс. В карикатурах «Безбожника»,[1] в плакатах антирелигиозных демонстраций постоянно можно видеть священников, епископов, пап, обнимающихся с толстопузыми капиталистами.

Признаемся с самого начала, что в этих карикатурах, при всем их преувеличении, есть зерно истины. Насколько бессмысленны, циничны и порою просто глупы большевистские пародии на Христа, Деву Марию и святых, настолько их стрелам, обращенным в духовенство, нельзя отказать в меткости. Действительно, христианские церкви в большинстве стран давно уже настолько тесно связаны с обществом и государством, что защита существующих форм жизни сделалась составной частью христианской проповеди и даже катехизиса. В странах монархических учат о божественном происхождении монархии, в республиканских — о библейских корнях народовластия. Почти всюду оправдывают социальное неравенство, как порядок, установленный Богом, и проповедуют беднякам покорность своей судьбе. Во времена войн духовенство стремится освятить именем Божиим политические, нередко весьма несправедливые

цели войны, учит об избранности своего народа и о греховности народа-врага. Самые жестокие национальные страсти освящаются благословением церквей, которые в разных странах, нередко несмотря на единство исповедания (у католиков, православных, кальвинистов) призывают друг против друга небесные громы.

Может ли быть иначе, если в большинстве стран церкви существуют или на государственные средства или за счет зажиточных, господствующих слоев общества? Слишком большое мужество требуется от священника, чтобы идти против воли своего начальства, своих прихожан, а то и большинства народа в служении правде Христовой. Помимо личной заинтересованности, само воспитание в национальной и консервативной традиции, в преданности старым основам жизни делает из «служителя культа» защитника господствующих классов. Это явление социального порядка, которое совершенно не зависит от содержания исповедуемой религии — т. е. христианства. Во всякой государственной, или господствующей в данном обществе религии — будь то иудейство магометанство или буддизм — развивается консервативное направление, поддерживающее существующий строй.

Значит ли это, что всякая религия социально-реакционна? Нет, ибо та же связь с общественными отношениями может быть обнаружена и в других областях духовной жизни — в науке и искусстве. Социальная и политическая наука всегда посвящала много остроумия и даже глубокомыслия для защиты существующих форм власти и собственности. Искусство всегда выполняло социальную функцию украшения, «декорации» в быте господствующих классов: являлось в истории то монархическим, то аристократическим, то буржуазным. Марксисты справедливо указывают на это классовое порабощение науки и искусства, хотя допускают при этом чудовищные преувеличения. Но кто посмеет сказать, что в основе науки или искусства лежит классовый интерес? Классовый интерес лишь искажает чистое и бескорыстное содержание науки, как исследования истины, искусства, как творчества новых форм. При всех социальных искажениях или ограничениях культуры, она остается внутренне свободным творческим делом человека, победоносно пролагающим себе путь через все преграды.

Не то же ли мы обязаны сказать и о религии, если хотим быть справедливы? С той лишь разницей, что социальная роль религии гораздо значительнее науки и искусства. Ученому или художнику гораздо легче укрыться от общества и его «заказа» в кабинете и мастерской, чем священнику на амвоне своего храма. Только монах, и то лишь отшельник, в самой строгой отрешенности, обретает полную свободу от него. Священник, призванный воздействовать на мир, учить его, горько чувствует свою социальную зависимость. Прочтите роман Лескова «Соборяне», и вы поймете драму благородного и ревностного священника в борьбе за правду, в условиях старой России. Та же драма совершалась и совершается повсюду — и в католических и в протестантских странах.

Христианству чужд поверхностный оптимизм в оценке человеческой природы. Оно учит о том, «что мир во зле лежит», и одной из могущественных сфер зла является социальная сфера, где богатый торжествует над бедным, сила над правдой, коллектив над личностью. Христианская церковь, слившаяся с обществом, которое объявило себя христианским, подвергается страшному давлению социального зла, и в борьбе с ним терпит и поражения. Лишь для маленькой общины первых учеников Христовых был возможен высокий уровень жизни, исключающий грешников из своей среды. В церкви, внешне победившей мир, святые, праведные — всегда в меньшинстве, ибо христианский идеал высок и труден для слабых плеч. Но именно по меньшинству мы должны судить об идеале. Кто хочет судить о том, что такое христианство в жизни, тот должен изучать жизнь святых, а не брать толпу крещеных или даже облеченных священным саном христиан.

Однако, если Христос пришел спасти всех людей, если Церковь стремится охватить своею проповедью все человечество, то христианские тенденции не могут не сказываться и в жизни масс. Но именно, как тенденции, ведущие борьбу со «стихиями мира сего» — борьбу с переменным успехом. Поскольку христианский идеал жизни имеет положительное социальное содержание, он не может не проявляться в изменениях, в процессе общей жизни. Несмотря на сопротивление общества, несмотря на консерватизм церкви, т. е. руководящих слоев духовенства, социальный идеал христианства должен жить в опыте и

проповеди святых и просачиваться в жизнь, преобразуя ее жестокое содержание.

Есть ли в христианстве социальный идеал, и имеет ли он действенное значение в истории, несмотря на слабость и греховность христиан, это мы и пытаемся установить в следующих главах.

2.

На вопрос о социальном идеале христианства даются прямо противоположные ответы. С одной стороны, утверждают, что христианство есть религия личного спасения и не имеет ничего общего с вопросом об общественном порядке. Таков взгляд и большинства протестантов и многих современных восточных монахов, и представителей буржуазного либерализма во всех исповеданиях. С другой стороны, утверждают, что христианство имеет свой общественный идеал, и притом единственный. Но в попытке определить его резко расходятся. Для одних это патриархальная самодержавная монархия (русские «черносотенцы», карловацкая иерархия[2]), для других – социализм и коммунизм (многие секты, баптисты, обновленцы в России и др.). Обе точки зрения, несмотря на видимую убедительность их положений, одинаково ложны.

Христианство, как религия абсолютная, не может зависеть в своей этике ни от какого общественного строя. Его идеал так велик, даже недосягаем – «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5, 48), – что ни один общественный строй не может удовлетворить ему. Святость, недостижимая в общественной жизни, возможна лишь в личном совершенстве – в подвижничестве немногих героев духовной жизни. Из этой бесспорной истины делают ошибочный вывод: социальная жизнь безразлична для христианина, и даже больше, – он должен искать своего собственного спасения и не ставить своей задачей спасения других людей. Но знаменитый епископ и проповедник конца IV ст(олетия) св(ятой) Иоанн Златоуст прекрасно показывает несостоятельность этого религиозного эгоизма: «Не будем довольствоваться исканием собственного спасения; это означало бы погубить его. На войне и в строю, если солдат думает только о том, как бы спастись бегством, он

губит себя и своих товарищей. Доблестный солдат, который сражается за других, вместе с другими спасает и себя самого. Раз наша жизнь есть война, самая жестокая из войн, сражение, битва в строю, будем оставаться в рядах, как приказал нам Царь, готовые разить, пролить кровь и убить, думая об общем спасении, ободряя стоящих, поднимая лежащих на земле. В этой битве много наших братьев опрокинуты, ранены, залиты кровью, и никто не печется о них, ни мирянин, ни священник, никто из товарищей по оружию, друзей и братьев; каждый из нас преследует лишь собственные интересы» (LIX слово на Мф., гл. 5).

Трудно сильнее выразить начало солидарности, товарищества, братства в христианском идеале жизни. Так как общественный строй не безразличен для духовного и морального благополучия людей, т. к. он может или развращать, соблазнять их или воспитывать к добру, то отсюда ясно: социальный строй не может быть безразличен для христианина. К какому же строю он должен стремиться? К такому, где более всего воплощена справедливость и братские начала жизни, где легче всего борьба со злом и где личность поставлена в наиболее благоприятные условия для своего духовного развития.

Это очень неопределенно, но при этой неопределенности мы должны остаться. Всякий исторический строй (монархия, республика, крепостничество, капитализм) может в большей или меньшей степени воплощать справедливость, быть большим добром или меньшим злом, сравнительно с другими формами жизни. Но во всяком строе заложены начала вырождения. Из прогрессивной некогда формы он превращается в отсталую и худшую, из справедливой в тираническую. Постоянное изменение — закон исторической жизни. Она всегда ищет и творит новые формы, разрушая старые. Не обязательно новое является лучшим. Христианство дает нравственный критерий для оценки не только личной, но и общественной жизни.

Христианство судит всякий общественный строй, и потому не может зависеть ни от одного из них. Было время — в Византии, в древней Руси, когда царское самодержавие являлось относительно лучшей охраной порядка и справедливости

(против произвола аристократического многовластия); Церковь благословляла власть царя и даже помазывала его на царство. Старые монархии выродились во всем мире и пали: последняя в России. Но православие существует и в конституционных монархиях балканских народов и в республиканской Греции, как некогда оно освятило вечевое народовластие Новгорода. Связывать православие с самодержавием — значит связывать его с трупом, зарывать его живым в могилу.

Социализм и коммунизм в настоящее время кажутся идеалом для многих. Но, если они будут осуществлены, то проявят свои темные стороны, которые присущи всяким человеческим учреждениям. На заре христианства коммунизм казался осуществленным в первой Иерусалимской общине-церкви. Но через несколько лет или десятилетий от него не осталось и следов. Тем требованиям

совершенного бескорыстия, самоотверженного труда и братской любви, которые только и делают возможной полную общность имуществ, не могла удовлетворить даже богатая дарами апостольская Церковь. Ценность всяких социальных форм зависит прежде всего от наполняющего их нравственного содержания: от того, насколько в них воплощается дух любви, справедливости, свободы. Самые лучшие формы гибнут, когда их покидает оживлявший их дух социального идеализма. В России уже первые попытки осуществления коммунизма жестокими и бесчеловечными руками привели к тирании, к подавлению и личности, и всех общественных классов, в формах невиданных в истории. Как же христианство может быть связано с судьбой хрупких учреждений, нести ответственность за их порочность, за их неизбежную гибель?

Если нет вечных и абсолютно справедливых общественных учреждений, то есть все же для каждой эпохи и страны относительно справедливые и лучшие учреждения, за которые, со спокойной совестью, может и должен бороться христианин. Церковь не указывает ему этих идеальных учреждений. Их поиски — дело человека, его совести, его свободы. Но в этих поисках общественного идеала совесть человека сама освещается светом христианского идеала. Нужно только уметь слышать голос Христа и голос истории, т. е. слышать голос Христа в изменчивом потоке времени, голос Христа в Его Церкви.

3.

Всякая религия имеет свою этику, и всякая этика имеет свое социальное выражение – свою политику и экономику. В христианстве, как в религии всеобъемлющего совершенства, есть место не для одного, а для многих этических направлений, с еще более разнообразными социальными выводами из них. Но остается общее единство определяющего духа, которое допускает разные формы и степени совершенства, но зато целиком исключает некоторые моральные установки.

Основы всякой христианской этики даны в Евангелии или, шире, в Новом Завете. Даны именно основы, но не законченная система этики. Грядущие поколения Церкви на этих основах будут строить свои системы христианской жизни и нравственности.

Глубокое своеобразие евангельской этики – в том, что ее можно считать и совершенно личной, и глубоко социальной. Христос, неся человечеству новую «благую весть» о наступившем «Царстве Божием», не выступает в качестве социального реформатора и законодателя. Он не касается ни одного из общественных и политических учреждений своего времени ни для того, чтобы утвердить, ни для того, чтобы отрицать или исправлять их. Глухое слово о «воздаянии кесарева кесарю» только указывает на существование земного порядка вещей, отличного от Царства Божия, но не определяет его строя, ибо сам этот порядок мыслится изживающим себя и приближающимся к последней катастрофе – мессианского суда над миром. В противоположность пророкам и лже-мессиям Израиля, которые выступали в роли социальных реформаторов, – Христос открывает людям бесконечную ценность личности – той «души», которой не стоит весь «мир». Царство Божие – та драгоценная жемчужина, найдя которую, купец продает все, чтобы купить ее. Это – «единое на потребу» (единственно нужное). «Ищите прежде Царства Божия, и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33).

Приведенные слова Христа – и это основное звучание, тон Евангелия – как будто оправдывают индивидуалистическое понимание христианства. Но, хотя и поныне такое понимание находит своих, иногда вполне добросовестных, сторонников,

оно не считается с другой половиной истины, заключенной в евангельском откровении. Евангелие надо понимать в целом. Отдельные изречения его содержат лишь частные истины. Социальное содержание Евангелием вкладывается в саму глубину личной жизни и в саму природу Царства Божия.

Мало сказать, что христианство учит любви не только к Богу, но и к «ближнему», т. е. к человеку. Нет ни одной религии, где бы любовь к человеку была вознесена так высоко, в самую непосредственную близость к Богу. «Вторая (заповедь), подобная ей (любви к Богу): «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12, 31). И любимый ученик Христа так поясняет эту заповедь, евангелистом которой он был по преимуществу: «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (I Иоан. 4, 20). Христианство есть религия вочеловечившегося Бога, религия Богочеловечества, в которой Бог становится предметом почитания и любви в Его человеческом лице. Человек же, созданный по образу Божию, понимается, как Его живая икона. За его тленной и падшей природой религиозный взор видит живущего в нем Христа: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 40).

Но это еще не все. Сама по себе любовь к человеку может и не принимать социальных форм (пример буддизм). Любовь к личности может вести к обособлению от общества (почти всегда – влюбленность). Если любовь соединяет только два «я», хотя бы всякий раз иные, то не образуется еще той живой цепи, из которой может быть соткана общественная ткань. Но в христианстве именно дано религиозное обоснование общественности. В тайне Троичности указана полнота Божественного совершенства. И в основание земной своей Церкви Христос положил закон: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них» (Мф. 18, 20). Лишь в общине, хотя бы самой малой, дана полнота явления Христа в Церкви. Христос был третьим сопутником и сотрапезником в Эммаусе, когда ученики узнали в незнакомце воскресшего Господа по кипению любви: «Не горело ли в нас сердце наше?» (Лк. 24, 32). В Эммаусе чудесно показан подлинный религиозный первофеномен христианства – усмотрение Христа в любви, соединяющей братство учеников, – то основное религиозное переживание, которое

чуждо всяким другим религиям, даже проповедующим любовь, как высшую добродетель. Только в христианстве освященное во Христе человечество становится Его телом. Вкушая Его тело и кровь, Церковь связуется в один живой организм этим общением (причащением) Его тела и крови. Таков мистический смысл Церкви и того таинства (Евхаристии), которое составляет само сердце Церкви.

Это значит, в христианстве есть социальный догмат, и этот догмат совпадает с учением о Церкви. Поэтому, хотя Евангелие отказывается от определения мирской социальности, оно вносит в мир начало новой социальности, религиозной, которая не может, как закваска в притче Христовой, не сквасить всего теста.

Впрочем, Евангелие не определяет конкретных черт социальной христианской жизни, предоставив это времени и свободному опыту будущей Церкви. Община учеников Христовых — странствующая община апостолов — не могла дать образца для будущего строя Церкви. Они порвали все хозяйственные связи с миром. Вчерашние рыбаки, они лишь изредка, по приказанию Учителя, закидывают сети — для чудесного улова. Они живут, как «птицы небесные», по Его слову, в святой беззаботности, — подаянием, сорванными колосьями, угощением друзей. Иуда носит общую кассу, но недаром на долю Иуды выпала хозяйственная озабоченность — начало, отравляющее сердце.

Для искупления человечества, конечно, не случайно, что Иисус явился людям сыном плотника, и избрал первых своих учеников среди галилейских рыбаков. Здесь, в этой среде, Он нашел самых верных своих учеников, наименее опутанных сетями мира. Почитание Христа-плотника, распространяющееся сейчас в католическом и протестантском мире, имеет, несомненно, большое значение для христианского самосознания работников физического труда. В образе Божественного Плотника они могут найти благословение своему классу и освящение своего труда. Однако, нельзя забывать о том, что, выйдя на мессианскую проповедь, Спаситель отказался от ремесла Иосифа, и требовал от учеников Своих бросить отцовские сети. Высшая форма религиозного служения требует отречения и свободы от всякой хозяйственной жизни.

Если Евангелие не определяет конкретных черт братской жизни, то оно все же бросает два луча, предостерегающие от

чисто-духовного, «спиритуалистического» понимания социальной этики. Во-первых, сострадающая любовь должна быть направлена не только к душе человека, моего «ближнего», но и к его телу, даже прежде всего к его телу. В своем последнем царственном пришествии Судия-Мессия спрашивает не об исправлении заблудших, а о накормлении голодных, о делах любви — по отношению к больным, странникам, заключенным в темнице. Лишь по отношению к самому себе человек может и должен проявлять аскетическое отречение, или святую беззаботность: «Не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?» (Мф. 6, 31). То же требование, обращенное к ближнему, напр(имер), требование поста от голодного, обличает жестокость или лицемерие. Противоречием это различие мер оценки кажется лишь с точки зрения аскезы. Но аскеза в христианстве подчинена любви, как основе духовной жизни. В мире любви эта разница мер — для себя и другого — так естественна, что даже не останавливает внимания.

Во-вторых, с идеалом братства несовместимо сосуществование резких социальных противоречий — богатства и бедности, т. к. оно свидетельствует о небратском, черством отношении к ближнему. «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие». Богатство препятствует спасению и состоянием заботы, развитием алчности, но оно осуждается и независимо от этого внутреннего момента. В притче о богатом и Лазаре не сказано ничего о грехах богача и добродетели нищего. Но богач пировал в то время, как Лазарь лежал у двора его. В одном этом моменте столь вопиющего неравенства социальной доли заключено осуждение счастливого. Так объясняет его наказание и Авраам: «Ныне он здесь утешается, а ты страдаешь» (Лк. 16, 25). Царство Божие несет с собой мессианское воздаяние, не только личное, но и социальное — согласно древним пророчествам Израиля. Мессия восстанавливает нарушенную на земле справедливость. Вот почему «блаженны нищие» (Лк. 6, 20), не только «нищие духом», и все «плачущие ныне», ибо Мессия приходит их утешить. Бедность ценится в Евангелии не только, или не столько, как аскетическое состояние — свободы, несвязанности, беззаботности, — но как страдание, требующее награды. Было бы превратно понимать эту награду, как только небесное

воздаяние. Мессианские обетования имеют и земное значение. Царство Божие имеет в Евангелии по крайней мере тройной смысл: оно в сердце человека, оно в небесной жизни, и оно же в земном царстве Мессии, пришедшего в славе. В Евангелии очень сильны мессианские чаяния Израиля. И восстановление социальной справедливости составляет неотъемлемую черту евангельского идеала, воплощенного в образе Царства Божия. Недаром евангелист Лука, столь горячо ощутивший христианский идеал социальной правды, сохранил для нас дивную песнь Богородицы, этот совершенно еврейский мессианский гимн, где вечерняя заря Ветхого Завета встречается с утренней зарей Нового. «Величит душа моя Господа», ибо «Он призрел на смирение рабы Своей» и вместе с тем «отрока Своего Израиля». Рабыне и «отроку» (рабу) уготовано «величие» и милость. Бог «низложил сильных с престолов и вознес смиренных. Алчущих исполнил благ, а богатящихся отпустил ни с чем» (Лк. 1, 52–53). Евангелие не призывает бедных на борьбу с богатыми за свою долю земных благ. Но оно и не объявляет социальных различий незначащими для Царства Божия. Оно обращается к богатым с укором, а к бедным с обетованием утешения и награды в Царстве пришедшего Мессии-Спасителя.

4.

Христианская Церковь родилась в Иерусалиме, в маленькой общине учеников, соединенных верою в воскресшего Христа и ожидавших Его возвращения во славе для суда над миром. Каковы были социальные отношения, установившиеся среди первых христиан? Об этом читаем в «Деяниях Апостолов»: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее. Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавали их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4, 32–37). Мы не погрешим против истины, если назовем этот строй братской жизни, где «все было общее», коммунизмом. Из истории Анании и Сапфиры (гл. V) можно видеть, что этот коммунизм не был строго принудительным. Каждый мог сохранить для себя

часть имения. Наказывался лишь обман, попытка утаить свое имение от апостолов. Этот свободный коммунизм может быть назван коммунизмом любви (Трельч). Он существует между любящими и супругами, во всякой дружной семье, иногда между преданными друзьям. «Любовь не ищет своего» (1 Кор. XIII, 5), но ищет общения во всем, в небесном и земном, великом и малом, коммунистические черты встречаются во всяком союзе, рождающемся из любви.

Другой особенностью иерусалимского коммунизма была, повидимому, его нехозяйственность, оторванность от труда и производства. Апостолы и их ученики не собирались устраиваться прочно и надолго на этой земле. Их помыслы были устремлены навстречу грядущему Господу. В молитве и энтузиазме ожидания не удивительно, если материальная сторона жизни осталась в пренебрежении. Мы видим, что апостол Павел устраивает сборы по всем городам в основанных им общинах в пользу «святых» в Иерусалиме. Создается впечатление, что эта община существовала за счет благотворительности других, менее ревностных христиан. Мы не знаем ничего о дальнейшей судьбе иерусалимской коммунистической общины. Она исчезает из истории в страшной катастрофе иудейской войны и разрушения святого города (70 г.).

Две опасности постоянно подстерегают все попытки воплощения коммунизма в истории — как религиозного, так и чисто экономического. Во-первых, всякое ослабление любви (тем более организация без любви) приводит к тирании, ибо коммунизм без любви означает насилие над естественными (не только эгоистическими) потребностями личности. Во-вторых, коммунизм, возможный в потреблении (распределении) благ, обыкновенно разбивается на задаче производства: одно бескорыстное служение обществу не может заменить мотивов интереса и чувства самосохранения. Современный коммунизм в России вскрыл и ту, и другую опасность: и деспотизм, и бесхозяйственность. Апостольский коммунизм в Иерусалиме, сильный любовью, был экономически слабым и не мог стать образцом для подражания.

Значит ли это, что он был ошибкой? Нет, как не было ошибкой, обманом и ожидание пришествия Господа в апостольском веке. Он был героическим выражением христианского социаль-

ного идеала, социальным максимализмом, который, несмотря на «неудачу», сохраняет определяющее значение. Совершенный идеал братской христианской жизни есть коммунизм любви. Впоследствии общежительный монастырь повторит, но на основе внешней дисциплины и хозяйственной предусмотрительности, идеал коммунистической христианской жизни. Иерусалимская община оставила будущей Церкви, помимо неосуществившегося социального идеала, и одно социальное установление, которое сохраняло в течение веков свою жизненность и практическую целесообразность. Это учреждение диаконов, с прямым заданием социального служения. Те же «Деяния» повествуют об этом:

«В те дни, когда умножились ученики, произошел у эллинистов ропот на евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей. Тогда двенадцать, созвавши множество учеников, сказали: «не хорошо нам, оставивши слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите из среды своей семь человек изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости; их поставим на эту службу. А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И угодно было это предложение всему собранию» (VI, 1–5). Так «служение столов», или служение хлеба обособляется от «служения слова» в особую социально-религиозную функцию. Диаконы древних церквей были социальными служителями общины – ранее, чем стали служителями культа. Такое значение, но уже вместе с литургическим служением, диаконы сохраняли в течение всей христианской древности, а на Западе и в средние века. Мы имеем право сказать, что социальное служение в Церкви есть по преимуществу служение диаконское.

Приведенный отрывок из книги «Деяний» как будто указывает на процесс начинающегося распада иерусалимского коммунизма. В других христианских церквах, известных по Новому Завету, с коммунизмом мы не встречаемся. Ап(остол) Павел, в котором мистический энтузиазм уживался с практическим реализмом, не пытался уничтожить социального неравенства в основанных им общинах. Рабы оставались рабами, господа – господами. Любовь смягчала тяжесть социальных оков. Филимон должен был принять Онисима, своего беглого раба, «не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного» (Посл. к Фил.

1, 16). Ап(остол) Иаков в своем послании обличает богатых и превозносит бедных в духе древних пророков или Евангелия. Но однако никто из апостолов не посягает ни на политические, ни на социальные основы жизни древнего мира. Рабство, неравенство остаются, но смягчаются любовью. Общие трапезы, так называемые трапезы любви («агапы») собирают верующих, напоминая об общении всех благ, как высшем идеале жизни. Эти трапезы соединяются с Евхаристией, т. е. общением со Христом, причащение Телу Христову дается вместе с общением людей между собою — в любви и хлебе.

Трапезы любви были не только символическим актом. В древней Церкви общины действительно несли ответственность за социальное зло. Принципиально и фактически бедные содержались на счет церкви. Оттого церковное имущество, которым распоряжался епископ, считалось достоянием бедных. Но самая широкая благотворительность не могла удовлетворить в полноте идеала любви, который сохранял всю свою категоричность: «Ты не должен отказывать нуждающемуся, но все делить с братьями твоими. Не говори, что это моя собственность, потому что, если вы совместно пользуетесь благами вечными, то тем более преходящими». Так говорит «Учение 12 апостолов»[3], один из древнейших памятников (II в.) христианской письменности.

5.

В IV веке христианство становится господствующей, государственной религией в Римской империи. Не церковь искала государственной помощи, но государство хотело найти в церкви моральную скрепу для разлагающейся империи. Язычники массами вливаются в ряды вчера еще гонимой общины; император занимает положение, если не главы церкви, то ее верховного администратора. Ставши массовой, всенародной религией, христианство должно было смягчить во многом свою строгость, вступить на путь компромисса со старым миром. В новом историческом периоде, затянувшемся на полторы тысячи лет, церковь выступает по преимуществу, как воспитательница человечества, приспособляющаяся к различным этапам его роста. Отсюда легкая возможность для врагов церкви говорить о ее упадке или измене. Но в основе и этот ком-

промисс – жертва чистотой ради любви, т. е. ради спасения многих. С прекращением гонений перед христианской церковью открывались два пути: или остаться небольшой общиной чистых, ожидающих исполнения обетования Христова и Его возвращения для суда над миром, предоставив этот мир его неизбежной гибели, – или идти в мир, чтобы учить и спасать его, чтобы привить ему, что возможно из недосягаемого христианского идеала, неизбежно снижая этот идеал до уровня мира. Церковь пошла вторым путем – путем любви и снисхождения. Сектанты до сих пор не могут простить ей этого. Но в ригоризме чистоты есть много жестокости – равнодушия к гибели других людей.

Поставив своей задачей христианизацию греко-римского мира, церковь должна была принять сложившийся в нем социальный, как и политический строй. Переменить его было не в ее власти. В ту эпоху политического и экономического упадка не было никаких сил, на которые можно было бы опереться для социальной реформы. Напротив, жизнь шла в сторону всеобщего закрепощения, увеличения социальной тяжести, лежащей на низших классах. Церковь могла лишь смягчить эту тяжесть, воздействуя на личность, удерживая от злоупотреблений богатством и силой, внушая милосердие к слабым.

В классовом, рабовладельческом обществе Рима церковь естественно не могла осуществить древнехристианской общности жизни. Строгие требования к богатым смягчались до напоминания о милостыне. Церковь от своих, сильно возросших имуществ, продолжала поддерживать бедняков. Но вопиющие неравенства внутри мира, уже христианского, остаются и даже получают свое оправдание. Слагаются теории о том, что богатство и бедность созданы Богом для взаимного дополнения и служения друг другу. Богач спасается по этой теории, творя милостыню, бедняк – безропотно перенося свою участь.

Но наряду с социальным богословием, имеющим тенденцию относительного оправдания социального зла, как необходимых последствий греха и закона (особенно у бл(аженного) Августина), в эпоху «отцов церкви», слышатся и другие, пламенные голоса, предъявляющие миру зеркало Евангелия и по-евангельски судящие мир. Конечно, и эти проповедники любви и братства не ставят своей задачей радикального пересоздания

общества, экономически невозможного в то время. Но их требования, обращенные к богатым, так повелительны, что за призывом к жертвам встает коммунистический идеал раннего христианства. Для христианина нет собственности. Богатство дается ему в управление от Бога, и он обязан пользоваться им в интересах всех своих братьев – всей церкви. Иначе он преступник и похититель «собственного» достояния.

Настоящим социальным апостолом среди греческих отцов Церкви был св(ятой) Иоанн Златоуст, константинопольский епископ конца IV века. Блестящий и страстный оратор, он на амвоне не щадит своей светской и даже придворной паствы. Его обличительные громы против богачей не уступают в резкости социалистам XIX века. Вот образцы: «Богатые удерживают имущество бедных даже тогда, если оно досталось им по наследству от отцов, или если они приобрели его другим способом... Когда мы отказываем в милостыне, мы заслуживаем таких же наказаний, как грабители. Мы так же виновны, как сборщик налогов, который употребил бы общественные деньги на удовлетворение своих собственных желаний» (II слово о Лазаре, 4).

«Не говори: свое трачу, своим наслаждаюсь. Нет, не своим, а чужим. Именно потому, что ты делаешь из этого бесчеловечное употребление, говоришь: «я имею право тратить на мои личные наслаждения то, что принадлежит мне», потому я и утверждаю, что эти имущества не принадлежат тебе. Они принадлежат сообща тебе и ближним, как солнце, воздух, земля и все остальное» (X слово, на 1 Кор. 3-4).

Проповедник милосердия становится грозным глашатаем мщения, когда представляет возмутительный контраст роскоши и нищеты: «Какой геенны не заслуживаешь ты, когда – для того, чтобы украсить камни и пол твоего дома или животных, лишенных разума и не понимающих даже, что их украшают, – ты ввергаешь в тысячи бедствий своего брата?... Ты так заботишься о своей собаке; но этот человек, или лучше сказать, Христос, из-за твоей собаки доведен до крайностей голода... Сколько нужно рек огня, чтобы достаточно покарать столь преступную душу!».

Пусть не отводят ссылки на Златоуста указанием на то, что этот социальный пафос был исключительной принадлежно-

стью Иоанна. Восточная церковь, почитающая его едва ли не более всех других своих «отцов», сделала своим и его социальное направление. Но возьмем Василия Великого, второго из трех ее великих «святителей». Василий вторит Иоанну (вернее, упреждает Иоанна) почти в буквальных совпадениях. Не трудно видеть: это одна и та же этическая и стилистическая школа.

«Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места» (Исайя, V, 8). А ты что делаешь? Не изыскиваешь ли ты тысячу предлогов, чтобы ограбить своего соседа? Его дом, говоришь ты, затемняет мой, он слишком шумен; там бывают бродяги. По тому или иному поводу он его выгоняет, мучит, пока не заставит переселиться... Море знает свои пределы; ночь не переступает положенных ей границ. А жадный не уважает времени, не признает границ... но, подражая огню, на все бросается, все поглощает» (Слово против богатых. 5).

«Что ответишь ты Судии – ты, который одеваешь стены, а не одеваешь человека, украшаешь лошадей, а не бросишь взгляда на твоего брата в жалкой нужде, гноишь твой хлеб, а не питаешь голодных, зарываешь свое золото, а не приходишь на помощь угнетенному?» (ib.4).

«Ты скажешь: кого я обижаю, сохраняя мое добро? Скажи мне, что такое это твое? От кого ты получил его, чтобы взять с собою в жизнь? Это все равно, как если бы кто-нибудь, заняв место в театре, потом удалил всех входящих, называя своей собственностью то, что существует для всех. Так поступают богатые; так как они первые овладели общественным благом, то считают себя вправе присвоить его. Если бы каждый довольствовался необходимым и оставлял избыток нуждающимся, то не было бы ни богатых, ни бедных. Не нагим ли ты вышел из чрева матери своей и не нагим ли вернешься в землю? А временные блага откуда? Если скажешь, от случая, то ты нечестивец, отказывающийся познать своего Творца и благодарить Благодетеля. Если признаешь, что от Бога, скажи нам, для какой цели ты получил их? Разве Бог несправедлив, разделяя с таким неравенством вещи, необходимые для жизни? Почему же ты в изобилии, а другой в нищете? Не для того ли, чтобы ты получил некогда награду за доброту и верное управление, а он венец за терпение? А ты, забирая все в бездонное лоно

своей жадности, мнишь, что никого не обижаешь, обездоливая множество людей.

Кто любостяжатель? Тот, кто не довольствуется достаточным. Кто грабитель? Кто отнимает имущество у других. Не любостяжатель ли ты, не грабитель ли, если обращаешь в свою собственность то, что получил в управление? Тот, кто снимает одежду с человека, называется вором; тот, кто не одевает нагого человека, когда он мог бы это сделать, заслуживает ли другого имени?

Голодному принадлежит хлеб, который ты удерживаешь; нагому плащ, который ты хранишь в сундуке; босому обувь, которая гниет у тебя; нуждающемуся серебро, которое ты зарыл. Скольким людям ты мог бы дать, стольких и обижаешь» (Слово 6, 7).

Если в одной из приведенных фраз могло показаться, что Василий Великий слишком идиллически изображает бедность, как подвиг терпения, то вот цитата, показывающая, что он мог смотреть на бедность, как на моральное зло, или как на источник морального зла. Точка зрения существенно важная для настоящего времени, когда достойная бедность почти вытеснена порочной нищетой.

«Как мне показать твоим глазам страдания бедняка? Оглядывая свое добро, он видит, что нет у него золота и никогда не будет; видит утварь и одежду – такие, какие бывают у бедняков, ценою в несколько оболов.

Что дальше? Вот он, наконец, обращает взоры на детей, чтобы вывести их на продажу на рынок и в этом найти спасение от смерти. Представь себе эту борьбу голода и родительского чувства. Голод грозит жестокой смертью; но природа удерживает его, убеждая лучше умереть вместе с ними. То бросаясь, то останавливаясь, он, наконец, побежден необходимостью и неумолимой нуждой. Но какие мысли в душе несчастного отца! «Кого продать первым? Кто лучше понравится продавцу хлеба?»... А ты не трогаешься его горем и не думаешь даже о природе. Несчастного давит голод; а ты медлишь, ты играешь им, чтобы продлить его бедствие. Он предлагает тебе свои внутренности, чтобы оплатить свою пищу, а твоя рука не отсохнет, принимая цену такого горя. Мало того, ты еще торгуешься и хочешь получить побольше, а дать поменьше (Слово 6, 4).

Замените рабство проституцией, и вся эта социальная картина могла бы быть помещена в первую половину XIX века, в эпоху неограниченной конкуренции и «железного закона» заработной платы.

В обличении социального зла социалисты и даже коммунисты нашего времени не могли превзойти отцов IV века. Даже прудоновское «собственность есть воровство» мы слышим из уст Златоуста и Василия Великого. Чего мы не найдем у них, это призыва к насилию, разжигания классовой ненависти. Возмездие жестокому богачу переносится ими в план загробных мук — которые сохраняли тогда всю полноту реальности и для самих богачей.

Единственное земное средство, которое, по условиям времени, они могли и не уставали рекомендовать для уврачевания зла, была милостыня. Скромность этого средства, — впрочем, весьма действенного в патриархальных формах хозяйственного быта, — уравновешивается силой ударения, на нем полагаемого. В иерархии религиозных ценностей милостыня у отцов занимает совсем иное место, чем у современных христиан. Послушаем опять Златоуста:

«Милостыня — сердце добродетели... Царица добродетелей, которая быстро возводит людей на самую высоту небес, лучший из адвокатов»... «Девство, пост, лежание на голой земле важны только для того, кто предается им, и никого другого не спасают, милостыня распространяется на всех и объемлет члены Христовы» (6 слово на Тит., 2). «Творить милостыню — дело более великое, чем чудеса». «Накормить голодного Христа — дело более великое, чем воскресить мертвого во имя Иисусово. В первом случае ты являешься благодетелем Христа; во втором Он — твоим... Когда ты творишь чудеса, ты должник Божий, когда милостыню, — Бог твой должник».

«У милостыни большие крылья; они рассекают воздух, они поднимаются над луной, они прорезывают лучи солнца, восходят до вершины небес; даже там они не останавливаются; пролетают небо, оставляя позади легионы ангелов, колесницы архангелов и все вышние силы; они останавливаются только перед престолом Царя». «Каковы бы ни были ваши грехи, милостыня уравновешивает их всех».

Сознавая недостаточность этих гимнов и призывов, Иоанн подходил к самой грани, отделяющей индивидуальное мило-

сердие от социальной реформы. Он не боялся заглядывать и по ту сторону этой грани, переступить которую не давали социальные условия его времени. В одной из своих проповедей, сказанных еще в Антиохии, он рисует нечто вроде социальной утопии: «Рассмотрим, если угодно, кого больше в городе: бедных или богатых. И какие ни бедные, ни богатые, но занимают среднее место. Десятая часть богатых и десятая часть бедных, не имеющих равно ничего. Остальные же средние. Разделим на число нуждающихся все население города, и вы увидите, – какой позор! Самые богатые – немногочисленны. Но зажиточных (следующих за ними) много. Бедных гораздо меньше их. Однако, хотя столько есть людей, которые могут накормить голодных, многие идут спать не евши. Не потому, чтобы имущие не могли без труда предоставить им пищу, но по страшной их жестокости и бесчеловечности. Ведь, если бы богатые и зажиточные поделили между собой тех, кто не имеет ни хлеба, ни одежды, то едва ли на 50, или даже на 100 граждан пришелся бы один бедный... Церковь (антиохийская), доход которой равен доходу одного из самых крупных богачей и одного не слишком богатого, – вспомни, сколько вдов и дев она ежедневно кормит: их список доходит до 3000. Кроме них она ежедневно помогает заключенным в тюрьмах, больным в ксенодохии,[4] здоровым странникам, увечным, приставленным к алтарю, – пищей и одеждой, – и иным случайным лицам, каждый день. И состояние ее не убывает. Итак, если бы только 10 человек захотели дать столько же, – то не было бы ни одного бедного (Слово 66 (67) на Мф. 3).

Арифметические выкладки Златоуста не отличаются ясностью. Но одно несомненно. Он считает существование бедных в Церкви не благом, а позором, и мечтает о возможности не индивидуального, а общественного уничтожения этого зла.

Василий Великий тоже не останавливается на одной милостыне. Но его мысль идет другим путем. Он думает не о борьбе с бедностью только, но об опасности индивидуализма во всей жизни. Возвращаясь к идеалу апостольской общины и продумывая его в понятиях античной философии, он создает идеал религиозно-коммунистического общежития.

Василий Великий, учитель всего восточного монашества, в братстве аскетов видит возможность осуществления коммунистической жизни.

«Кто не знает, что человек существо кроткое и общественное, а не одиночное (monasticon) и не дикое? Ничего так не свойственно нашей природе, как общаться друг с другом, нуждаться друг в друге и любить сородичей» (Reg. fus. III, 1).

«Во многом полезнее общая жизнь людей, соединенных ради одной цели. Во-первых, никто из нас не довлеет себе и потребностям тела, но в приобретении необходимого мы нуждаемся друг в друге... В одинокой жизни то, что есть у нас, оказывается бесполезным, а отсутствующее недоступным, ибо Божественный Демиург определил нам нуждаться друг в друге, чтобы соединяться друг с другом... «Любовь не ищет своего». Жизнь же в одиночку имеет одну цель: служение собственным потребностям. Но это явно противно закону любви, который исполнил апостол, не искавший своей пользы, но многих, да спасутся.

Далее, в одиночестве человек не легко познает и свои слабые стороны, не имея уличающих его... И заповеди полнее и легче исполняются живущими вместе, чем одинокими...

Все мы, призванные в единой надежде, — составляем одно тело, имея главой Христа, все мы члены друг друга. Если же мы не будем согласно строиться в гармонию единого тела во Св(ятом) Духе, но каждый из нас выберет одиночество, не служа в распорядке жизни общему благу, как угодно Богу, но удовлетворяя собственную страсть самодовольства, как можем мы, разделившись и удалившись друг от друга, сохранить взаимное отношение членов и послушание нашей главе, то есть Христу? Ни сорадоваться с облагодатствованным, ни сострадать страждущему невозможно в разделении, невозможно, как следует, узнать о состоянии ближнего.

Далее, так как один человек не способен вместить все духовные дарования, но в меру веры каждого подается Дух, то в общинной жизни особая харизма[5] каждого делается общей для всего содружества... В общинной жизни действенность Св(ятого) Духа, сообщенная одному, неизбежно переходит на всех... Живущий сам по себе, может быть, имеет один дар, да и тот делает бесполезным по нерадению, закопав в самом себе... В сожительстве многих он и своим пользуется, умножая его раздачей, и чужие плоды приобретает, как свои».

Мы видим, что в основу своего «монашеского» идеала Василий Великий положил общение в любви. Историческое

монашество, также связанное с традицией Василия Великого, в основу своей жизни положило аскезу. Отсюда и в общежительном монастыре начало дисциплины возобладало над началом братского общения. Общежительный монастырь стал по преимуществу школой смирения и добровольно уступил первенство отшельничеству, как героизму аскезы. Тем самым религиозно-социальный смысл киновитства[6], какой вкладывал в него Василий Великий, остался неосуществленным. Как это ни странно, лишь XIX век поднял заветную идею древнего отца, сдунув пыль веков и с социальной утопии Иоанна Златоуста.

6.

Тысячелетие, протекшее от падения Западной Римской Империи (V в.) до падения Восточной, Византийской, — так называемые Средние века — было эпохой безраздельного господства христианства как государственной религии. Казалось бы, что общественный строй этой эпохи должен наиболее полно соответствовать христианским началам жизни. Но вопреки всем охотникам идеализировать прошлое, следует признать, что христианизация жизни никогда не была ни полной, ни глубокой. Оказалось легче покорить человеческий разум христианской вере, чем волю и страсти христианской любви. Борьба интересов, торжество жестокости и чувственности в христианскую эпоху человечества были не менее разнузданы, чем в наше неверующее время. Пожалуй, они были даже более разнузданы, ибо непрерывное воспитание христианством человеческой природы продолжается и в наше время, смягчая страсти и облагораживая инстинкты «натурального» человека. За всю историю Церкви она никогда не была победительницей на земле. Ее отношение к миру сводилось к борьбе, к воспитанию, к компромиссу. Отсюда насквозь проходящая двойственность христианской культуры. Святые и злодеи равно встречаются и внутри церкви и даже внутри ее избранного, «духовного» круга.

Социальная и политическая жизнь оказалась гораздо более суровой, гораздо менее податливой для христианского воздействия, чем область личной морали. Законы государства, отношения между классами с трудом поддавались смягчению

христианской любви. И церковь преимущественно отмежевывала себе индивидуальную сферу — воспитание душ. Однако, влияние христианства сказывалось и на «жесткой», социальной половине жизни, постепенно преобразуя и гуманизируя ее.

Менее всего это удавалось в Византии. Здесь церковь получила от древности общество, построенное на рабстве, и государство — на деспотизме. Отрекшись от языческой религии, государство осталось языческим по всем формам быта. Византия была одной из самых жестоких цивилизаций в истории. Варваризирующее влияние Востока перевешивало облагораживающее влияние церкви. Отказавшись от задачи пересоздания жестокого строя общества, церковь напоминала о милосердии. В своей священной ограде она продолжала вести благотворительную работу, завещанную христианской древностью. В крупных мировых центрах тысячи бедняков содержались на церковные средства. Патриархии и епископства создавали больницы, странноприимные дома и другие формы организованной социальной работы. Такие же учреждения строили в своих стенах крупнейшие монастыри. В смысле учреждений «социального обеспечения» Византия, по-видимому, стояла выше современной ей Западной Европы.

Однако, если мы хотим вполне оценить социальное воздействие греческой церкви, то должны обратиться к житиям ее святых. И тут мы увидим, что наиболее далекие от социального делания, удаляющиеся в пустыню, как Антоний Великий, или поднимающиеся на столп, как Симеон, находили возможным вмешиваться в общественную жизнь, посылая письма, просьбы и угрозы — всегда в интересах бедных, обиженных и слабых, против богатых, сильных и властных. Теоретически оправдывая общественный строй империи, церковь стремилась смягчить его в интересах наиболее страдавших в нем групп населения.

На христианском Западе крушение Римской Империи расчистило церкви дорогу к социальному творчеству. Германские государства, возникшие на развалинах империи, были слабы, и церковь помогала их королям строить самые основы государственной жизни. Таким путем создалась традиция социальной активности западного христианства. Однако стихийные силы варварского своеволия, буйство первобытных страстей делали

христианизацию новокрещенных варваров поверхностной и вводили социальное влияние церкви в довольно узкие границы.

Церковь умеряла произвол сильных и жестоких судей, создавая из своих святилищ «убежища», где все преследуемые могли найти защиту и от государства. Церковь создавала в своих монастырях оазисы мира, молитвы и культурной работы среди постоянной войны и насилия. Наконец, бесспорно, церковь содействовала отмиранию античного рабства и перерождению его в более мягкие формы крепостничества. Освобождение рабов считалось богоугодным делом. Часто на смертном одре, по завещанию, сеньоры отпускали на волю своих рабов, которые оставались сидеть на их землях, обязанные оброком или арендой.

Многочисленное население, сосредоточившееся на церковных землях, пользовалось более льготными условиями труда, повинностей и суда. Отсюда тяготение массы свободных и крепостных к церкви, переход их в ряды зависимых от церкви людей. Монастырь раннего средневековья, помимо своей религиозной и культурной роли, как центра просвещения, был крупной хозяйственной единицей, построенной, правда, не на благотворительных и отнюдь не на коммунистических началах, но более благоприятной для трудового населения, чем светское поместье.

Впрочем, как раз монастырь из всех церковных учреждений является самым неустойчивым в своем содержании. Возникая обыкновенно, как создание святого, аскета и пустынножителя, монастырь в первом поколении живет исключительно духовной жизнью, потом культурные интересы начинают преобладать, уступая, в свою очередь, первенство хозяйственным. Со временем монастырь превращается в простую культово-хозяйственную организацию, пока дальнейшее вырождение монашеской жизни не разрушит и его материального благополучия. Эта понижающаяся кривая характеризует историческое развитие почти всех монастырей и Запада, и Востока. Монастырь нуждается постоянно в новых притоках святости, новых зарядах религиозной энергии, которые время от времени, направляя и преобразовывая, спасают институт от вырождения. Не одни монастыри подвергаются этой опасности. На Западе и епископы очень рано приобрели княжеские феодальные права, войдя

вместе с аббатами (игуменами), в ряды правящей феодальной знати. Очень часто мирские интересы высшего духовенства, происходившего обычно из дворянских фамилий, преобладали над церковным призванием. В истории мы видим немало жестоких епископов, корыстных аббатов, превращавших церковные земли и должности в орудия власти и социальной эксплуатации. История средневековой церкви отличается необыкновенной пестротой.

Усилия церковных реформаторов и святых, полных евангельской ревности и горения, встречают сопротивление не только со стороны мира, но и обмирщенных элементов духовенства. В борьбе обыкновенно побеждают начала церковные, но тяжелой ценой.

В позднем средневековье выросший на почве ремесла и торговли город существенно изменил доселе аграрный феодальный тип западного общества. Церковь пыталась морально облагородить профессиональную жизнь. Она и ранее боролась с ростовщичеством, доводя свою непримиримость до полного запрета процента. Ее правилом были евангельские слова: «Даром получили, даром давайте». В торговой этике церковь исходила из принципа «справедливой цены» и «приличной положению жизни», считая не только грехом, но и наказуемым преступлением чрезмерную наживу, прибыль, полученную без труда, особенно во время голода и других социальных бедствий. И эти принципы не оставались в сфере одной проповеди. Они вошли в средневековое законодательство, ими регулировали свою экономическую политику городские советы и государства.

Средневековые корпорации, цехи, объединявшие представителей торгово-промышленных профессий, исключали всякую преувеличенную или недобросовестную конкуренцию, обеспечивали взаимопомощь своих членов, воспитывали их коллективное самосознание, под защитой церкви. Средневековое (схоластическое) богословие развивало учение о духовно-органическом строении общества, как единого тела (corpus christianum). При резком проведении иерархического начала неравенства (отчасти под влиянием Аристотеля и античной мысли) богословие стремилось обеспечить за каждым, и самым малым «членом тела», как право на уважение, так и на удовлетворение законных потребностей.

Конечно, жизнь была далека от этой теоретической гармонии. Средние века были эпохой постоянной борьбы противоположных сил и в этой борьбе католическая церковь, к сожалению, участвовала не только как сила духовная. Борьба за теократию, т. е. борьба за власть папы над светским обществом, более всего подорвала средневековое христианство. Но невозможно отрицать, что и в самых своих ошибках оно руководилось религиозной социальной идеей.

В древней Руси, несмотря на преобладающее влияние Византии, высокое положение церкви в слабом государстве создавало для социальной работы церкви условия, близкие к западным. Если мы не видим здесь особенно энергичных реформаторских усилий, зато не видим и клерикализма, борьбы за власть духовенства. Социальная проповедь церкви носит более кроткий, воспитательный и евангельский характер. Русское монашество с самого начала получило значение социального служения. Все домонгольские монастыри были городскими или расположенными поблизости городов. Духовничество, проповедь, влияние на мирян было одной из главных задач древнерусских иноков. Беря на себя подвиг поста, молитвы и изможддения тела, для мирян русский подвижник нес преимущественно завет Христовой любви к ближнему. Милостыня для мирян была тем же, чем молитва для монахов. Преп(одобный) Кирилл Белозерский особенно ярко выразил эту мысль в одном из своих посланий князьям: «Понеже, господине, поститися не можете, а молитися ленитеся, ино в то место, господине, вам милостыня ваш недостаток исполнит». Трудно найти житие древнерусского святого, в котором бы не светилось милосердие, направленное на утешение всех человеческих страданий. По отношению к сильным мира сего, русские святые всегда являлись ходатаями за бедных и обиженных, иногда грозными обличителями, изредка мстителями за неправду. Как характерно, что в житии кроткого Сергия Радонежского единственное чудо карательного характера совершается святым в наказание богача, отнявшего у бедного крестьянина его единственного борова. Удерживая помещиков от притеснений, судей от лихоимства, русские святые могли иногда, как Кирилл Белозерский, начертать князю целую программу управления — правда, отнюдь не радикальную, но

где упоминалось, наряду с исправлением правосудия и уничтожением кабаков, и отмена пошлин, кроме перевозных, как несправедливых и отяготительных.

Русский монастырь в древности был столько же домом молитвы, сколько институтом социального обеспечения. К нему относится все то, что сказано выше о западном монастыре средневековья. Уже в первом русском монастыре, Киево-Печерском, преп(одобный) Феодосий построил больницу. Северные, послемонгольские монастыри были не только опорными точками русской колонизации, центрами притяжения крестьянского населения, но и серьезной помощью для него, в случае голода и нужды. Во времена неурожаев в крупных обителях кормились ежедневно тысячи людей.

Самое главное, однако, не в этом. Главное то, что, вероятно, благодаря славянской литургии и славянскому Евангелию, образ Христа и заповеди Его любви глубоко врезались в память и в сердце русского народа. Греша и падая, в своей жестокой и кровавой истории, русский народ не мог расстаться с этим Божественным образом. Он согревал его жизнь, смягчая человеческие отношения жалостью и прощением, уча видеть в бедном и страдающем не только брата, но и самого Христа, томя сердце жаждой иной, светлой жизни, в полноте осуществляющей заветы братской любви.

7.

Средневековая культура разлагается в XV столетии и уступает место культуре Возрождения и Реформации, которая характеризуется торжеством индивидуализма в светской и духовной сфере. Новое время разрывает с традициями социального христианства. Исключительная установка на личность и на ее религиозный — чисто мистический путь почти не оставляет места для религиозной переработки общественного строя. Само влияние религии в сфере культуры слабеет. Религия вынуждена уступить мирским силам одну область за другой: государство, хозяйство, науку, — чтобы оставить за собой только одну недоступную для общества, интимную и глубокую жизнь сердца. В протестантизме это личное направление было принципиальным. Сама идея Церкви, как тела Христова, была в нем

поколеблена, если не разрушена совершенно. Но и католицизм, оправившись от ударов, нанесенных ему гуманизмом, утратил в значительной мере свою социальную активность. Индивидуальная мистика характеризует самые крупные католические течения XVI и XVII веков. Потом наступает с XVIII века общий упадок религиозности, выветривание христианства под влиянием просветительной философии и науки. Во Франции новый философский материализм и религиозное вольнодумство жадно схватываются «вольтерьянским» дворянством, проникая даже в церковные круги. Духовенство, которому принадлежало до 2/3 земли, в лице епископата и номинальных аббатов больших монастырей, просто кормилось за счет крестьянского населения, не помышляя ни о каком социальном долге.

Вот почему новая хозяйственная сила, капитализм, победоносно распространившийся по Европе с XVI столетия, не встретил со стороны христианской церкви почти никаких этических преград и ограничений. В кальвинистических странах он даже оправдывался религиозно. Хозяйственный индивидуализм ставился в связь с индивидуализмом религиозным. В духовной и материальной сфере господствует борьба за существование и личное спасение. Гибель масс в этой борьбе — печальный, но неизбежный закон. Торжествует моральная сила немногих, знак божественной благодати. Пуританство усматривает в богатстве видимое благословение Божие, а в бедности следствие лености, пороков или Божественного наказания. Впервые после полуторы тысячи лет христианской истории — церковь принимает сторону богатых против бедных. Прекращаются обличения богатства, и социальная проповедь сводится, главным образом, к проповеди покорности, обращенной к бедным. Милостыня получает смысл маленькой поправки к Богом установленному строю. Христианство новых столетий на Западе становится аристократическим, и высшие классы (дворянство, буржуазия) поручают ему защиту своих привилегий и прав.

Чтобы быть справедливым, нужно признать, что и новое время знало социальную работу христианских церквей. Достаточно указать на активность прихода в протестантских странах, где он несет на себе значительную долю общественной благотворительности, и на некоторые конгрегации католи-

ческой церкви, ведущие социальную работу, особенно на связанные с именем св(ятого) Викентия де Поль, каковы «дочери милосердия»[7], послужившие образцом для светского Красного Креста и др. Но вся эта работа кажется совсем ничтожной, если сравнить ее с социальной активностью средневековой церкви или с вопиющими язвами нового капиталистического строя.

Замечательно, что и в православной Руси XVI век был временем ослабления социальной работы церкви, в частности, монастырей. С этого времени монастыри все более превращаются в хозяйственно-культовые учреждения, а церковь передает попечение о бедных и сирых самодержавному царю. Суровость военных и государственных задач России сообщает московскому царству чрезвычайно тяжкий для народных масс характер, неумеряемый уже материнским заступничеством церкви. Но только петровская реформа вполне покончила с социальным служением русской церкви. Рядом крутых, насильственных мер с церкви было снято, вместе с ее имуществами и

независимостью, всякое попечение об обществе и народе. Ей, как в протестантизме, отведена узкая сфера личного благочестия. Чрез научные и богословские воздействия Запада, протестантская и новокатолическая этика религиозного индивидуализма проникла и в Русскую Церковь. Углубляясь, религиозное сознание находит себе пищу в индивидуально-аскетической традиции древнего Востока. Таким образом, два индивидуализма: монашеский и протестантский определили социальное или, лучше сказать, антисоциальное направление, господствовавшее в Русской Церкви до последнего времени.

Новый стиль христианства был изменой и древним, и средневековым его традициям. И наказание не заставило себя ждать. Крушение сперва аристократического, потом капиталистического строя, которое наполняет шумом революций последние полтора века европейской истории, застало церковь в лагере привилегированных, обороняющихся и побеждаемых классов. Отсюда ненависть масс — особенно рабочих — к церкви и христианству в целом ряде, главным образом, католических стран. До конца XVII века все социальные движения низших классов шли под знаменем христианства, иногда церковного, иногда сектантского, — но сохраняя религиозный

характер. С французской революции впервые социальный идеал, каково бы ни было его именование, — свобода, равенство, социализм, — получает антихристианское, под конец даже атеистическое острие. Сильнейшее движение нашего времени — социализм — во всех главных его направлениях, особенно в России, враждебен христианству и даже всякой религии. В России коммунизм ведет против религии открытую войну. Это плод печальной истории последних столетий и забвения социальных основ христианства.

В современных формах социализма, особенно коммунизма, есть действительно много несовместимого с христианством: материализм, этика классового эгоизма и ненависти, вера в могущество насилия, растворение личности в партийном и классовом коллективе. Однако, если вдуматься в саму основу социальных идей нашего времени, то без труда вскрывается их христианское происхождение. Ни в одной культуре, кроме христианской, никогда не вставал и не мог встать социальный вопрос в нашем смысле слова. Он является практическим выводом из постулата христианского братства. Вне христианства, самое высокое развитие науки и философии приводило к оправданию жестоких природных и социальных форм неравенства (рабства) и безграничной власти государства над личностью. Свободное общение равноправных личностей есть поздняя социальная транскрипция исконного христианского идеала. Вне христианства, конечно, возможна была бы классовая борьба рабочих с предпринимателями, но не возникло бы то научное, этическое и философское движение, которое носит имя социализма и в которое представители буржуазной интеллигенции вложили, совершенно бескорыстно, самое высокое и ценное его содержание.

Изучая раннюю историю социализма, мы, действительно, видим, как он складывался, сто лет тому назад, в 30 и 40 годах прошлого века, во Франции, в среде религиозно экзальтированной и религиозно настроенной интеллигенции. Большинство так наз(ываемых) «утопических» социалистов, Сен-Симон, Фурье, Пьер Леру, Жорж Санд[8] были людьми романтически-христианских, хотя и не церковных взглядов. К ним навстречу шли люди из католической церкви — священники, как Ламеннэ, Лакордер[9] и др. Накануне революции 1848 года в парижских

рабочих предместьях велась энергичная христианская и социальная проповедь. В этой напряженной, мечтательной, но религиозной среде и родился социализм, который Маркс перевел на материалистический язык. Но Маркс нашел готовым социалистический идеал и его этическое обоснование. Он был дан в христианских, хотя бы сектантских кругах. Вне этой данности (по существу христианской), из экономического материализма никак нельзя было бы вывести социалистического идеала. В самом деле, мы видим нередко экономических материалистов, защищающих современный строй или создающих утопии навыворот о будущем царстве сильных, о полном торжестве капиталистического отбора.

То, что сделал Маркс с социализмом, было величайшим его изувечением. В марксизме работники были отрезаны от мира не только религиозных, но и вообще высших культурных ценностей, и обречены жить в безрадостной пустыне голых экономических схем и интересов. Обречены отдавать свою жизнь за идеал буржуазного комфорта. В ленинизме коммунизм обернулся уже бесчеловечной силой, которая, будучи неспособна осуществить даже мещанский комфорт, реально осуществляет самое полное и беспощадное закрепощение трудящихся государством. По-видимому, это логический вывод из безбожного и материалистического социализма. Но не таково было первоначальное христианское задание социализма, в котором мечтатели 30-х годов, при всей ложности их оптимистического взгляда на человеческую природу, возвращались на почву древнего христианства.

Революционному социализму XIX века, во всяком случае, принадлежит заслуга постановки социальной проблемы. Значительность и даже грозность ее, в конце концов, не могли не разбудить из их долгого сна и представителей христианских церквей. С середины XIX века и до наших дней мы наблюдаем все растущее христианское социальное движение, в самых различных формах. Католические и протестантские рабочие образуют христианские союзы для борьбы за улучшение своего положения и для своего духовного развития. Папа Лев XIII еще в 1891 году в своей знаменитой энциклике указал на необходимость отказа от экономического имморализма и анархии нашего времени. Сорок лет спустя Пий XI еще резче осудил принципиальные

основы капитализма. Правда, одновременно с капитализмом, в папских энцикликах подвергается осуждению и социализм во имя возвращения к средневековым основам жизни.

В протестантизме социальная идея получала самые различные содержания: начиная от проповеди умеренной реформы, чрез участие в социалистических рабочих партиях, вплоть до приятия революционного коммунизма. Англия и Америка представляют страны, где социализм и социальная проповедь вообще теснейшим образом связаны с христианством, чего мы не наблюдаем в континентальной Европе. Вне узкой сферы социализма, почти все гуманитарные социальные реформы XIX века в англосаксонских странах проводились под прямым воздействием христианской совести: отмена рабства, рабочее законодательство, смягчение войны и борьба за международную организацию мира. Если в остальной Европе новых столетий влияние христианской совести на общественную жизнь проявлялось скорее скрыто и бессознательно, нередко в прямой вражде против исторического христианства (французская революция, социализм) то в Англии и в Америке связь между христианством и общественной справедливостью до сих пор не порвана.

После войны, со времени русской революции и мирового кризиса, особенно усиливается социальная деятельность христианских церквей. Существует даже международное объединение христиан разных исповеданий — так называемое Стокгольмское движение — для социальной работы.

В 1925 году в Стокгольме состоялся съезд протестантских и православных церквей для объединения на почве «христианской жизни и работы». В своем манифесте съезд признал «пред Богом и миром грехи и ошибки, в которых были повинны церкви от недостатка любви». Съезд признал, что тяжелые проблемы социальной морали «не могут быть разрешены одними индивидуальными усилиями, но общество должно взять ответственность за них». Обращаясь ко всем христианам, к молодежи, к ученым и рабочим, съезд призывал всех к социальной работе, как форме служения Царству Божию. Журнал «Стокгольм» и центральная организация в Женеве, созданные после съезда, работают над изучением социальной проблемы. Из отдельных церквей Европы больше шагов в этом направ-

лении делает, конечно, Англия. В господствующем ее исповедании, в англиканстве, социальное – даже социалистическое направление было давно представлено в так наз(ываемом) англо-кафолическом крыле. Из рядов его вышла группа, которая, под именем «Лиги Царства Божия», издает журнал «Христианство» в очень радикальном направлении. Но и на последней Ламбетской конференции 1930 года, т. е. на съезде в'сех англиканских церквей Англии, ее колоний и Америки, была принята резолюция о социальной работе. Наконец, комитет, объединяющий все христианские исповедания Англии, церкви и секты, организовал так наз(ываемый) «Христианский Социальный Совет» для разработки и практического решения социальных проблем. Тем же социальным духом в последнее время окрашены и международные христианские организации молодежи – «Христианский союз молодых людей» (ИМКА) и «Христианская студенческая федерация».

Все это явления малого масштаба в современной титанической борьбе, но они важны, как симптомы начавшегося социального возрождения в христианстве.

Примечания

В православной России не было и нет серьезных организаций и движений социального христианства. Но зато она может указать целый ряд очень значительных явлений в области религиозной мысли. Уже философия славянофилов, первых самобытных русских православных мыслителей, была окрашена социально. В русской общине и в народном самодержавии они утопически искали средств для осуществления социальной правды. В конце XIX века Н. Федоров был тем православным мыслителем, весьма своеобразным и глубоким, для которого социальный вопрос, в смысле практического его решения, стоял в центре исканий и умозрений. В XX веке мы имеем целую школу православной философии, отчасти вышедшую из марксизма, многие представители которой, как С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев пытались отнять у Маркса и вернуть Христу несправедливо отнятое социальное достояние Церкви.

Сейчас в коммунистической России, как и везде, социальное Евангелие Христа борется с черным богословием Маркса. От

исхода этой борьбы зависят судьбы мира. Ибо, несмотря на видимое бессилие христианства в потоке событий, только в нем заключены те моральные силы, которые способны строить, а не разрушать, и строить не тюрьму, а свободное общение личностей. Вне христианства война классов, война народов, и в перспективе, если удастся избежать кровавого крушения всей культуры, — небывалая тирания «социального» государства. В христианстве еще неясны очертания того строя, который должен сменить вырождающийся и хаотический капитализм. Неважно, будет ли он носить имя социалистического или нет. Важно, чтобы он, сохраняя свободу человека, был шагом вперед к достижению, быть может, вполне недостижимого на земле идеала братства, героическая мечта о котором не умирает в христианстве со дней первой церкви в Иерусалиме.

Правда побежденных

VICTRIX CAUSA DEIS PLACUIT, SED VICTA CATONI.

Лукан[1]

Победа

Пятнадцать лет господства, кажется, дают право на имя победителей. Победа полная, громкая, никем не оспариваемая. Победа над всеми внутренними и внешними врагами: над монархистами, демократами, социалистами, русской интеллигенцией, русским народом. Победа над буржуазной Европой и мировым общественным мнением. В день пятнадцатилетней годовщины, несмотря на невеселые картины сегодняшнего дня, есть на что оглянуться, что вспомнить кремлевскому властителю.

Пятнадцать лет тому назад, опираясь на банды дезертиров, Ленин взял, — в сущности, поднял — валяющуюся на земле власть государства Российского, убежденный сам, что «большевикам не продержаться больше нескольких недель», если не прийдет на помощь мировая революция. Мировая не пришла, германская обманула, — и все ошиблись: дипломаты и министры Европы, вся русская интеллигенция, сам Ленин. Оборванные толпы рабочих и горсть матросов выросли неожиданно в огромные армии, вобрали в себя партизанскую силу разгулявшейся крестьянской стихии, оформились в дисциплине старого царского офицерства. И через 2–3 года разбитые остатки белых армий садились на пароходы, и десантные отряды великих держав, предав союзников, с позором спешили вырваться из русского осиного гнезда. В оставленном Крыму, по телеграмме Троцкого, Бела Кун[2] мог свободно приступить к расправе: расстрелять около ста тысяч классовых врагов, добровольно сдавшихся, доверившихся великодушию победителей.

А внутри страны? Беспрерывно вспыхивающие восстания крестьян подавлены одно за другим. Великолепно функционирующая мясорубка Чеки уничтожает сотни тысяч — не врагов, а запуганных обывателей, «заложников буржуазии», уже бежавшей за пределы пролетарского государства. Выстрел в Ленина, убийство Урицкого[3], — тысячи невинных жертв по всей России. Рука эсера опускается: как можно бороться террором с такой властью? Завтра за покушение на палача, может быть, начнут расстреливать детей по классовому признаку!

Пока коммунисты на фронте, пока оставшиеся в тылу рабочие растаскивают по частям для мешочной торговли машины остановившихся заводов, интеллигенция страхом, голодом и патриотизмом принуждается к работе на службе революции. Она строит для большевиков из развалин разрушенное ими государство и без счета, без меры льет в бушующие массы свое «просвещение». Не без ее участия рабочая и солдатская молодежь загорается социалистическим идеалом, который окрашивается революционным национализмом в обороне от белых рабоче-крестьянской России. Этот революционный энтузиазм бойцов интеллигенция перекладывает в стихи и краски. Огромная, неожиданная удача! Первый военный этап коммунизма, свирепый, кровавый, был воспет самыми тонкими лириками, декорирован самыми передовыми художниками. В то время, как почти вся русская интеллигенция оттолкнула коммунизм, большинство русских поэтов его приняли — из женственного преклонения перед силой, из жертвенного слияния с народом, из отвращения к старому гибнущему миру. У поэтов перевешивает музыка революции, у левых художников радость разрушения и возможность творить из ничего, мнимо даруемая революцией. Самый имморализм эстетов предвоенного поколения делает легким для них приятие террора, якшание с убийцами, для иных работу в Чека.

Победа на фронте искусства, быть может, один из самых прочных элементов большевистской победы. Гражданская война будет жить в веках в том обрамлении, какое дано ей искусством. «Двенадцать» Блока навсегда останутся введением в историю «Октября».

Тем временем первые попытки социалистического хозяйства в городе и деревне приводят страну на край гибели. Уже Россия вымирает от голода, фабрики бездействуют, города разруша-

ются без воды и огня... Ленин спас ее новой победой — над собственной партией и ее глупостью («комдураки»). Заграничные паровозы и американская помощь голодающим сдвинули страну с мертвой точки.

Победа в Кронштадте — победа над самой твердыней революции — начинает новый ее этап, когда крестьянство и воскресшая буржуазия кормят коммунизм, еще бессильный на всякое, не чисто разрушительное дело. С необыкновенной быстротою раны революции затягиваются. Крестьянство свободным трудом на своей земле восстанавливает хозяйство почти до довоенного уровня и дает средства для медленного восстановления промышленности, армии, культуры. Миллионы юношей от земли и с фабрик, скинув военные шинели, жадно рвутся к открывшимся им источникам знания. Совершенно меняется состав студенчества. Интеллигенция постепенно вытесняется новыми людьми. Литература заполняется рабочим и крестьянским молодняком. По силе и талантливости в этот период серп господствует над молотом. Блестящая литература Нэпа — проза вытесняет стихи — живет эпопеей гражданской войны и пробуждением деревни. Новые, бесспорные победы на культурном фронте: школы, театры, художественная литература.

В эти годы красный флаг над Москвой, открывшейся, наконец, взорам мира, привлекает к себе надежды и пламенную любовь всех угнетенных. На Западе обращаются к Москве не только рабочие, но и лучшие представители интеллигенции, задыхающиеся в злобе и хаосе послевоенной Европы, и целые народы, обездоленные Версальским миром. Было время, когда весь Восток — может быть, за исключением Японии — шел в орбите Москвы. Новые диктаторы пробужденного Ислама — в Турции, в Персии, в Афганистане искали московской дружбы. Индусские крестьяне, китайские студенты и негры молились Ленину, как новому Мессии всех порабощенных. Искусно используя этот моральный капитал революции, московская дипломатия, несмотря на польскую катастрофу[4], высоко поставила международный престиж СССР. Развертываясь внутри в союз многонациональных республик, бывшая Россия окрашивается в яркие евразийские цвета. Но, не взирая на сознательное подавление русской народности, значение русской культуры стоит в мире — в обоих полушариях — высоко, как никогда. Эти годы — зенит революции.

И, наконец, последнее пятилетие — «пятилетка», индустриализация, Сталин. Новая, величайшая победа одерживается коммунизмом — над крестьянством. Молот разбивает серп во имя трактора. 1930 год — год новой социальной революции, когда, под именем кулаков, уничтожается, как «класс», русское крестьянство. Снова миллионы расстреляны, сосланы — из тех, что вынесли на своем хребте Россию Нэпа. Остальные загнаны в государственные зерновые фабрики пролетариями от сохи. В освобожденной от помещиков России введено новое крепостное право. Это была победа, от которой ахнул весь мир. Многие усомнились в праве и способности русского народа на историческое существование. Более 100 миллионов людей покорно надели на себя ярмо, отмстив лишь рабским саботажем и падением труда.

На рабском труде крестьянства, на голоде рабочих и горожан, да на иностранных кредитах и технической помощи — строится пятилетка. И в нее вложен огромный заряд энтузиазма — русской интеллигенции, русской молодежи. Энтузиазм этот питается новой мечтой «Россия-Америка», в которой некоторый процент коммунизма растворился в техническом идеале современного, пусть государственного, капитализма. И здесь большая техническая победа. Россия покрылась гигантами заводов и станций, — подняла в 2,5 раза свое производство довоенного времени. Необычайность этого успеха подчеркивается острым недомоганием капиталистического мира, колоссальной безработицей и хозяйственной безнадежностью, охватившей все народы. Пусть последний безработный Европы на жалкие пособия живет лучше, чем русский строитель пятилетки, — СССР притягивает еще больше, чем во время Нэпа, буржуазный мир. Капиталисты, ищущие вложения капиталов, торговцы — сбыта товаров и рабочие — приложения своего труда, вместе с мечтателями и искателями нового общества — едут в Москву, несравненную мастерицу художественного «показа», и в большинстве случаев вывозят из страны советов восторженные впечатления, где прелесть экзотики, русского искусства и даже славянского характера свидетельствуют в пользу коммунистической диктатуры. Гораздо серьезнее движение II Интернационала навстречу III. Под влиянием тяжких поражений, падения демократии в Германии и кризиса, парализующего реформационную работу социалистических партий, европейская социал-демократия (Отто Бауер)[5] вслед

за пролетариатом, все с большим сочувствием и надеждой смотрит на Восток. Не наши методы, но наше дело. Наши товарищи. «Нашим» можно простить много ошибок и даже преступлений. Быть может, для России их методы самые пригодные. Но победа социализма у них — будет нашей победой здесь, во всем мире. Руки прочь от советской России. Это ли не победа?

Так много побед для партии, казалось, с самого начала обреченной, для партии, поставившей себе задачу, казалось, невыполнимую — построение социализма в самой отсталой стране Европы, — неужели все это от счастья, от «везения», от исторической случайности? Говорят, Раковский[6] любил в отчаянные минуты поднимать дух товарищей: «Большевистский бог вывезет». Имя этому богу — русская народная революция: огромные энергии, освобожденные в движении масс, которые были перехвачены и обработаны коммунистической фабрикой. Никакая глупость, никакое безумие не могли до сих пор растратить этого колоссального источника энергии. Социальное оскудение Европы устранило все внешние препятствия для большевистского опыта. Таковы главные условия их победы.

Перед памятником Ленина

Насколько можно судить отсюда, доверяясь показаниям беглецов и путешественников последних месяцев, даже самой советской печати, пятилетка кончилась крахом. Хаос, голод в стране возвращают Россию к самым мрачным годам военного коммунизма. Мы не знаем, как будут развертываться дальнейшие события. Удастся ли большевикам спланировать к новому Нэпу, спасет ли их большевистский бог, или последний год пятилетки будет и последним годом их власти? Но пусть последним. Пятнадцать лет для партии революции — срок огромный, небывалый. В революции годы должны считаться за десятилетия. Все на свете проходит, пройдут и большевики. Но пятнадцать лет власти, успехов и побед — в величайшую, ответственнейшую эпоху жизни России — и Европы — дают право на исторический памятник. Уже очертания этого памятника в веках менее всего зависят от самих коммунистов: от их доблести, ума и проч(ее). Они зависят теперь от двух величин, с которыми связано их историческое дело. Эти величины: Рос-

сия и социализм. Если Россия не развалится, а будет жить, как великое государство и великий народ, то ее революция войдет тоже, как «великая», на скрижали истории. Партия, которая провела эту «великую» революцию, актеры великой исторической драмы будут жить в веках, несмотря на все разоблачения их подлинного роста, как «великие» исторические деятели.

То же самое с социализмом. Если победит в мире социализм, или даже просто трудовое рабочее общество, оно канонизирует всех борцов за рабочее дело, и в ряду этих борцов Ленину отведет одно из первых мест. Рядом с Марксом и, может быть, впереди его. И при том независимо от того, насколько усилия Ленина приблизили или отодвинули осуществление социализма. Французские коммунары, несомненно, повредили делу социализма и рабочего движения. Однако социализм чтит в них не только мучеников своего дела, но и победителей на час, провозвестников грядущей победы. 15 лет российской коммуны куда значительнее 2 месяцев французской.

Но что это значит: «великий», «значительный», «грандиозный» — эпитеты, которые мы прилагаем к историческим деятелям и событиям, получившим памятники в истории? В «великом» не содержится ни малейшей крупицы добра, даже утилитарной полезности. Это чисто количественный масштаб, который может представляться эстетическим только потому, что существует особая, далеко не первосортная, эстетика грандиозного. Есть великие разрушители, великие злодеи, как есть великие океаны и горы, Гималаи не прекраснее Кавказа, Аттила, Тамерлан, Чингисхан, что бы ни говорили евразийцы, не лучше и не прекраснее убийц, которые ежедневно совершают свои подвиги во всех уголках мира. Но число жертв, выражаемое шести-семизначными цифрами, уже поднимает деятеля из мира преступного в мир великого — в глазах лишенной совести Клио. Если же эти жертвы пошли не на чистое разрушение, а вложились — безразлично с каким результатом — в объективный процесс истории, получили «отношение к ценности» — государства, нации, класса, учреждения — тогда величие получает видимость положительного значения.

Почти несомненно, что мир покроется памятниками Ленина. Бесконечно тяжело думать, что ими будет, после периодов реакций, снова и снова осквернена Россия. Кто знает, не разделит ли и Сталин посмертную славу своего учителя?

Значит, конец? Конец нашей тяжбы с большевиками? Процесса, который мы ведем против них перед Россией, перед миром, перед историей? – Нет, не конец, а лишь начало. Мы не согласны на памятник большевикам, мы разрушаем его до фундамента. Живые свидетели преступления, мы не примиримся с пятнадцатилетней давностью. От современников мы апеллируем к потомству. Разочаровавшись в правосудии Истории, мы идем выше. «Есть Мститель там, над звездами». Это не значит, что надзвездный суд не связан с земной действительностью. Но это значит, что последние основания исторического суда лежат над историей и не меряются мерой исторического успеха.

Есть две философии истории. Для одной история есть всегда поступательное движение, развитие или прогресс или раскрытие Абсолютного Духа. Консервативный или революционный, но это всегда дифирамб действительности. Все злое и темное в историческом процессе принимается, как жертва или цена. И эта цена никогда не кажется слишком дорогой, ибо покупаемое благо мыслится бесценным и бесконечным – в необозримой перспективе будущего. С этой точки зрения – не только гегелианской, но и господствующей – все к лучшему в этом лучшем из миров. Пала Римская империя и цивилизация. Чудесно! На ее развалинах, из ее элементов создается более свободная, более духовная культура средневековья. Разлагается средневековый строй и миросозерцание, – Ренессанс создает еще более высокие формы, в которых мы живем. Монгольское иго помогло Руси создать свою государственность. Деспотизм Москвы обеспечил России ее единство, опричнина демократизировала правящий класс, Смутное время, вытянув дурные соки, консолидировало Россию. И т. д., и т. п. Этот неисправимый оптимизм не смущается, как мы видим, ни бесспорным фактом попятных движений в истории ни даже гибелью государств, народов, культур. Все это законные, необходимые паузы или понижения восходящей кривой. Закон непрерывного восхождения выводится из ограниченного опыта нескольких последних столетий и, в конце концов, опирается на недоказуемую предпосылку веры: религиозной, но не христианской, пантеистической (гегельянской) веры а Абсолют, раскрывающийся в истории.

Но есть другой взгляд на историю – как на вечную борьбу двух начал. Августиновское учение о двух градах лучше геге-

льянского уясняет возможность творческих и разрушительных процессов в истории. Откажемся от того, что было одностороннего у Августина: от внешнего противоположения двух градов. Признаем, что внутри каждого из строящихся общественных и культурных типов идет борьба за план и стиль целого, которая оканчивается или включением его в творимый Град Божий, или выпадением в небытие, неудачей, катастрофой. Ничто не предопределено в истории силой естественных законов или давлением Божественной воли. Ибо история есть мир человеческий – не природный и не Божественный – и в нем царит свобода. Как ни велико в истории значение косных, природных, материальных сил, но воля вдохновленного Богом или соблазненного Люцифером человека определяет сложение и распад природных сил. С этой точки зрения, не может в мире пройти бесследно ни слабое усилие к добру, ни малейшее движение зла. Не поглощаются они одним историческим процессом, а включаются в разные одновременно действующие процессы: созидания и разрушения. И если внимательно вглядываться в жизнь, то в видимом ее единстве всегда можно различить двоякую детерминированность: к вечности и к смерти.

Возьмем Французскую Революцию – Великую, грандиозную – определяющую доселе бытие французского народа. В этой революции действовали положительные силы: любовь к свободе, равенству, энтузиазм и даже самоотречение рождающейся нации. Эти силы и создали французское национальное самосознание, столь изумительное своей крепостью, и свободную гражданственность, тоже завидную на фоне рабства стольких народов. Но в этой же революции проявились поистине сатанинские силы сословной, классовой, антихристианской ненависти. 600000 жертв гильотины – заглажены ли они счастливым исходом французской революции? В том то и дело, что нет. Где отмщение за террор Конвента и за безумную горячку тех героических лет? Оно прежде всего в столетней лихорадке реакций и революций, которыми Франция изживала свою первую, «Великую» революцию. Равновесие политической жизни удалось найти после целого века гражданских войн. Второе, связанное с этим последствие – глубокий раскол внутри французской культуры, подрываемой вековой тяжбой между «традицией» и «революцией». И так как силы традиции, и среди них величайшие – средневековья, клас-

сицизма, католичества – стоят против революционного фронта, то духовная культура победившей демократии оказывается чрезвычайно бедной. Материализм и скептицизм разлагают и политическую жизнь Франции и самые основы моральной жизни нации. При таких условиях конечная судьба и французской демократии и самой Франции остаются все еще под сомнением. Дело Дантона не вечно, как оказалось не вечным и даже не долговечным дело Бисмарка. А в России – разве наше поколение не расплачивается сейчас за грехи древней Москвы? Разве деспотизм преемников Калиты, уничтоживший и самоуправление уделов и вольных городов, подавивший независимость боярства и Церкви – не привел к склерозу социального тела Империи, к бессилию средних классов и к «черносотенному» стилю народной «большевистской» революции?

Исторические тяжбы долго тянутся, и оканчиваются лишь со смертью народов. Никогда, никогда не изгладятся из жизни России злодеяния пятнадцати лет победоносной революции, как не изгладятся из нее и преступления царей. Отдаленные наши потомки будут расплачиваться за злое похмелье этих лет.

Памятники – что памятники? Их строят, потом свергают, потом опять строят и свергают. Памятники, гербы и официальная идеология новой, из революции вышедшей России не определяют еще ни ценности, ни прочности этой первой, кое-как отлившейся ее формы. Много раз будет она переливать свой общественный и политический строй, и лишь тогда, когда исчезнут из мира последние следы государства Российского, настанет пора окончательного «суда истории». Но sine praejudicio этого последнего суда, каждое мыслящее и нравственное существо не только может, но и обязано иметь свой суд и свою оценку того, что совершается в России. Пусть это будут лишь материалы для будущего суда – хотя бы показания свидетелей или аргументы тяжущихся сторон.

Список благодеяний

В одной интересно задуманной, но слабо написанной пьесе советского писателя Олеши изображена артистка, которая добросовестно хочет, для себя самой, выяснить свое отношение к большевикам. Для этой цели она завела тетрадку-дневник, куда

заносит все впечатления жизни под рубриками: «Список благодеяний» и «Список преступлений» — советской власти. В сущности, каждый из нас должен был бы вести подобный счет, наедине с собой, будучи всегда готовым к самопроверке. Как бы ни было право наше первоначальное отвержение большевизма, жизнь не стоит на месте. Было бы чудом, если бы один большевизм оказался не подвластен закону всеобщего изменения. Мало ли было примеров, когда насильственное завоевание или политическое преступление начинали режим — прочный и благодетельный. В конце концов, это судьба почти всех династий, всех режимов: они возникают из преступления. Если бы большевизм в своем развитии стал пригодной, хотя бы грубой формой для новой, в революции рожденной России, мы были бы обязаны принять — политически, конечно, — его изначальное преступление. Политика не есть чистая этика, — вернее, она лишь в ограниченной мере допускает этизацию. Таковы были мотивы, которые заставили идти навстречу большевизму сменовеховцев и левых евразийцев. Этим мотивам нельзя отказать а правомерности. Как бы только не просчитаться в балансе «благодеяний»! Не претендуя на непогрешимость, я извлекаю из памяти к пятнадцатилетнему юбилею победителей свой старый счет благодеяний и преступлений. Могу свидетельствовать, что вел его все эти годы с полной добросовестностью: нередко подавлял свои непосредственные моральные реакции, чтобы не быть несправедливым к врагу, — всегда готовый признать свои ошибки и проверить их жестокой диалектикой истории.

Единственное личное удовлетворение, которое я себе позволяю, это выделение благодеяний на первое место. Но и то потому, что напоследок — в порядке времени — чашка преступлений слишком быстро падает под их страшной тяжестью.

* * *

Б. Большевистская диктатура в гражданской войне разбила контрреволюционные армии и спасла революцию.

П. Разбиты были силы не только реакции, но и демократии, едва рождавшейся к политической жизни.

Б. Октябрь привел к власти не формальную, а реальную демократию — власть рабочих и крестьян.

П. Октябрь был и остался не диктатурой рабочих и крестьян, а диктатурой пролетариата над крестьянством и интеллигенцией и диктатурой партии над пролетариатом.

Б. Октябрь дал русской революции социальную тему, выдвинув Россию в авангард мирового социального движения. «Мессианизм» России, славянофильская мечта, воплощается в жизнь большевиками.

П. Октябрь дал перевес интернациональной теме революции над ее национальной темой. Он во многом оборвал эту национальную тему (тему освобождения, тему крестьянства, хозяйственного роста). Он сделал Россию полем социалистического эксперимента, возложив на нищую и некультурную страну колоссальные издержки этого опыта.

Б. Большевизм уничтожил капитализм в России и в эпоху пятилетки насадил мощное государственное хозяйство.

П. Большевизм во много раз подорвал производительность народного труда. Государственная промышленность существует паразитарно за счет эксплуатации деревни.

Б. Большевизм несет в собственническую деревню идею солидарности, кооперации, общего дела.

П. Большевизм несет в деревню классовую войну, совершенно искусственно разделяя ее на группы и направляя малоимущих крестьян на хозяйственных разжиганием примитивной зависти.

Б. Большевизм дал деревне тракторы.

П. Он уничтожил рабочий скот и самого трудящегося человека.

Б. Фискальная система большевизма возлагает только на богатых и зажиточных тягости налогов.

П. Именно эта система, без всяких стихийных бедствий, вызвала страшный голод 1920–21 года, погубивший много миллионов людей и доведший Россию до людоедства, которого она не знала со Смутного времени.

Б. Большевизм сделал рабочего хозяином на фабрике.

П. Большевизм сделал пролетария рабом государства, лишив его права стачек и свободных союзов, окружив сетью шпионов, поставил его жизнь в зависимость от казенного пайка.

Б. В Советах рабочих и крестьянских депутатов большевизм создал удобнейшую для России форму примитивной демокра-

тии. Построенная на производственном принципе, она может стать основой социалистической демократии будущего.

П. Превратив выборы в комедию, а народ в голосующее стадо, большевизм скомпрометировал и идею Советов и демократию вообще, воспитав подданных для любого деспотического режима.

Б. Большевизм вызывает к жизни огромную общественную активность масс, вовлекая их в политические собрания, партию, организации «советской общественности» и проч(ее).

П. Большевизм приучает к массовым демонстрациям и к выполнению начальственных заданий; он пронизывает всю ткань общественной жизни подхалимством, доносом и предательством.

Б. Большевизм ценит работу интеллигенции при ее исконном культурном деле.

П. Большевизм развращает интеллигенцию, угрозой голода и ссылки принуждая ее работать против совести и взваливая на нее в глазах народа ответственность за все промахи и преступления режима.

Б. Большевизм приобщил к культуре широкие массы в размерах невиданных в России.

П. Да, но предварительно закрыв им доступ к истинной культуре: подменяя культуру партийным учебником и срезая начисто ее верхние слои.

Б. Большевизм дает физическое воспитание и спорт для народа, основу его здоровья и силы.

П. В СССР спорт сделан орудием войны, и здоровье молодежи подкашивается лишениями и перегрузкой ее сил. Человеческий материал изнашивается чуть не к 30 годам. В 40 лет — старики.

Б. Большевизм освободил женщину и уничтожил патриархальную власть семьи.

П. Большевики уничтожают не только семью, но и любовь.

Б. Большевизм освобождает народ от предрассудков.

П. Он убивает веру в Бога, фальсифицирует науку, сводит этику не к социальному даже, а к партийному утилитаризму.

Б. Большевизм провозгласил свободу совести и терпит религиозные культы.

П. Большевики расстреляли тысячи священников, сослали десятки тысяч в Соловки и в Сибирь, разрушили и закрыли тысячи храмов без всяких политических причин.

Б. Большевики, не в пример якобинцам, тщательно охраняли в начале революции памятники искусства и высоко поставили в России музейное дело.

П. Да, но при Сталине они взрывают не только церкви, но и другие исторические памятники Москвы, и давно уже по частям распродают за границу музейные сокровища русского народа.

Б. Большевики дали высокое развитие революционной живописи и театру.

П. Но живопись они тотчас же убили тенденциозным реализмом, а театр сохранили — для отдохновения вождей — от дореволюционного времени.

Б. Большевизм вписал блестящие страницы в историю русской литературы.

П. Чтобы удушить ее в конце концов работой на государственный заказ.

Б. Большевизм создает новое национальное революционное сознание.

П. В слоях политически активных. В порабощенной массе он воспитывает пораженчество. В культурной политике он отравляет все истоки здорового русского национального чувства.

Б. Большевизм освободил малые народы России и организовал их национальные культуры.

П. Своим деспотизмом он делает из них врагов Москвы, т. е. России, и отравляет их самобытное творчество пошлостью интернационального культурного товара.

Б. Большевизм сделал Россию защитницей всех угнетенных наций и классов.

П. Ведя классовую борьбу во всех странах, он изолирует Россию в мире (даже на Востоке). Ведя маккиавелистическую политику союзов с капиталистическими странами, он предает дело социализма.

Б. Международная политика России продолжает лучшие традиции имперской дипломатии.

П. Своей противоречивостью она уничтожает свои собственные плоды.

* * *

Не довольно ли? Список благодеяний и преступлений можно продолжать без конца. Вы скажете: он тенденциозен, он навязчиво подсказывает читателю беспощадный обвинительный итог. Да, теперь, когда я его пишу, но не тогда, когда, годами, обдумывалось и взвешивалось значение всех этих фактов. Итог сложился — итог к 15 годовщине. Я не поручусь, что дальнейшие годы его ни в чем не изменят. Но один отвод я хотел бы сделать сейчас же. Если мне скажут, что итог был предрешен постановкой Б. впереди П. (в уступительном периоде ударение всегда в конце фразы), то я предложу желающим перевернуть порядок. Вы убедитесь, что для очень многих фактов будет невозможно сохранить диалогическую форму: утверждения и возражения. Отчего? Оттого, что за меня фактор времени, а время не обратимо. Другими словами, все свои «благодеяния» (результат народной революции) большевики постепенно обратили в преступления, размотав, спустив по ветру не только капиталы старого режима (в чем их обвиняет реакция), но и капитал самой революции.

Кто он?

Читатель, даже если он имел терпение пробежать неоконченный и никогда не заканчиваемый список благодеяний и преступлений, имеет право поставить вопрос: «Да в нем ли дело? Разве мое отношение к большевизму зависит от того, всегда приблизительного, итога объективного добра и зла, который он несет?»

И да, и нет. Политик считается с фактами, с реальными последствиями, а не с намерениями деятелей. Вот почему он «торгует с людоедами» и охотно видит в большевизме воплощение той силы,

Die immer Böse will und nur das Gute schafft.[8]

Для политика баланс благодеяний и преступлений необходим — притом всегда подвижный и ревизуемый — на каждый день. Но наша борьба с большевизмом не только политическая борьба. Сам большевизм не хочет быть только политикой. Он ведет войну не за тело, а за душу. Не социализм он хочет стро-

ить, а нового человека, новую жизнь, новую этику, новый быт, новую личность. Этого человека в России большевизм строит по своему образу и подобию. Партия Ленина, партия старых подпольщиков стала давно живым образцом святости, на котором воспитываются, в формы которого отливаются миллионы юных существ. Эти юноши определяют собою сегодняшний и завтрашний день России. Вот почему основной наш вопрос о большевизме: не что (он делает), а кто (он есть).

Нередко приходится слышать в наши жестокие дни: не то ужасно, что делают большевики, а во имя чего они делают. Можно было бы простить им кровь, если бы она лилась за Россию, простить насилие – во имя истины. Но большевистская идеократия есть сатанократия по самому содержанию ее идеи.

Это двусмысленное утверждение содержит большую правду и большую ложь. Все зависит от того, как понимать это «во имя». Если «во имя» означает рациональное, словесное исповедание догмата, то следует сказать: как ни гнусен большевизм, можно мыслить нечто еще более гнусное, – большевизм во имя Христа. Методы ГПУ на службе церкви были бы в тысячу раз отвратительнее тех же методов на службе у безбожия, потому что есть внутреннее сродство между целью и средством, между верой и жизнью, между идеей и политикой. Оттого мы относимся с таким ужасом к увлечению большевистскими методами в христианском стане. Евразийстиво у власти, управляющее по большевистской системе, могло бы реабилитировать даже большевизм.

Но возможно другое понимание «имени»: как внутренней структуры души, связанной с догматом, но гораздо более таинственными и незримыми нитями. Так можно было бы сказать, что материалистическая вера XIX века часто соединялась с христианской структурой души. Большевизм не создал новой веры: он взял старый догмат материалистического атеизма, которым жили поколения интеллигенции, но впервые создал для этого догмата адекватного человека. И самое страшное не то, что этот человек делает, и не то, во что он верит, а то, что он есть. Но это качество души, действительно, органически связано с содержанием его веры, с его «во имя».

Нелегко определять ее, эту большевистскую душу в ее подлинной природе. Прежде всего, она реально и весьма насильственно действует, как закваска, в конкретных душах русских

революционеров и комсомольцев, глубоко преобразуя их — но все же не до конца. Всегда остается природный или культурный человеческий остаток, благодаря которому всякий большевик лучше большевизма. В этом последнем парадоксальном преимуществе — единственность большевизма, его коренное отличие от всяких других систем и вер.

Во избежание недоразумений: в политической борьбе слишком привычно концентрировать ненависть к врагу, воплощая его в самом ненавистном социальном типе неприятельского строя. Как для большевиков поляки рисуются в образе панов, а англичане лордов, так и мы представляем большевика («типического» большевика) непременно чекистом. Русские революционеры всегда воплощали самодержавие в жандарме. Даже для французских роялистов «Sûreté générale»[9] символизирует республику. Разумеется, это грубое искажение перспективы. Политическая полиция при всяком строе составляется из подонков нации. Большевиков надо судить по их лучшим образцам. И если мы прийдем к выводу, что большевизм своих лучших героев видит в чекистах, и что это вытекает из природы его социального идеала, то и это может быть выводом, а не отправной точкой.

Но было бы столь же неверно судить большевизм по тем его типам, во многом положительным, которые лишь отчасти им покрываются, которые созданы русской революцией, и в ее истории нашли себе более полное и яркое выражение за пределами большевизма. Я остановлюсь на двух мнимых обликах большевизма, по которым его судят чаще всего его друзья и поклонники.

Первый образ я бы назвал женским лицом большевизма. Это потому, что он представлен в жизни чаще всего женщиной. Я часто думал, на основании жизненных встреч, что образцы коммунистического идеализма изредка попадаются, — но только среди женщин. Этот тип идеализма нам всем хорошо знаком по 60-м годам. Идеализм педагогов-просветителей, наивных благодетелей человечества, непременно глуповатых, чуждых высокой культуре, но гуманных и демократически ориентированных. Таковы, по прямой линии из 60-х годов, представительницы старой гвардии: Крупские, Лилины, Бонч-Бруевич[10] и проч. В литературе Сейфулина[11] и Шагинян. Виринея[12] кажется прямо слетевшей со страниц Шеллера-Михайлова. Шагинян сложнее и умнее. Но моральный воздух, который так выгодно отличает «Гидроцен-

траль»[13] от множества индустриальных романов, того же качества. Не спорю, пробуждение русской деревни и мусульманского Востока может создавать такие женские типы, привлекательные при всей их ограниченности. С духом большевизма они не имеют ничего общего. Но в Европе большевизм повертывается именно этим своим лицом. «Путевка в жизнь»[14] есть ловко сделанная фальшивка в Европу такого сорта.

Ближе к большевикам другой тип, мужской, «героический», созданный гражданской войной. По старой терминологии, — большевик, но не коммунист. В литературе он называется попутчиком. В жизни он чаще всего был представителем бунтарской силы крестьянства, поднятого революцией. Порой он ужасает нас жестокостью, но и восхищает удалью, непосредственностью, даже великодушием. Романтизм разбойничества соединяется в нем с биологической почвенностью степного зверя. Когда-то Толстой отдал дань восхищения этому образу первобытного героизма в Хаджи-Мурате. Большевики канонизировали Разина и Пугачева. До начала пятилетки вся советская литература жила эксплуатацией этой золотой жилы народного бунтарства. С ней связано лучшее в старом Леонове. Вероятно, Красная армия вобрала в себя самый дисциплинированный отбор этого слоя. Теперь, вместе со всем крестьянством («кулачество, как класс»), ему объявлена война. Во всяком случае этот народный русский тип, со всем своим добром и злом, тоже не имеет ничего общего с коммунизмом, как духовной системой. Он задыхается и гибнет в ней.

Что же остается на долю чистого коммунизма, как духовный экстракт его в русской революции? Дух партии Ленина, проникающий все — культуру, школу, общественную жизнь, нынешний мозг России, который хочет претворить все ее тело и душу, — с каким успехом, другой вопрос. Лишь в партии, лишь продвигаясь к верхам ее подпольной иерархии, мы впитываем в себя вполне ее отравленный воздух. Трудно ошибиться в качестве и силе этой ядовитой эссенции: в ней гибнет все живое, все человеческое. Дух большевизма — не абстракция, не продукт искусственной философской обработки действительности. Это сама душа действительности, своеобразно неповторимая и все же такая смертью дышащая, что может жить, по-видимому, лишь паразитируя в чужеродной человеческой среде. В абсо-

лютно-чистом виде ленинизм не встречается. И Ленин иногда ласкал детей и слушал музыку. Но тем не менее, дух большевизма — это в значительной степени создание Ленина, тысячекратное умножение его собственной страшной личности.

Большевик это прежде всего тип борца. Он закален четвертью века подпольной борьбы с царизмом и годами гражданской войны. Не удивительно, что суровость, жестокость отличают его с первого взгляда. Но суровость и жестокость в сущности не подходящие слова. Боевая ценность большевика определяется силой и стойкостью его ненависти. Острота ненависти, в соединении с дисциплиной, заменяет для него все прочие добродетели солдата и революционера. Самоотречение может иногда оказаться излишним: Ленин никогда не жертвовал собой. Негодование, непосредственное выражение гнева против зла, характерные для революционного благородства, большевизму совершенно чужды. Холодная усмешка — его единственная реакция на зло. Он принимает зло, как нечто естественное, даже тогда, когда ведет с ним борьбу. Можно ли возмущаться против того, что составляет самую природу социальной жизни? Большевик не верит в возможность бескорыстных и благородных поступков. Везде он чует низкую подоплеку классового интереса и подлости. Справедливость, как он ее понимает, хотя предпочитает не говорить о ней, заключается в таком перемещении сил, при котором насилуемые оказались бы насильниками и наоборот. Зло, совершаемое в интересах пролетариата, заменяет для него добро. Большевик презирает моральную оценку во всем и никогда не употребляет положительных моральных характеристик: добро, справедливость и т. д. Однако он на каждом шагу пользуется самыми резкими отрицательными оценками: подлость, гнусность и т. д., показывая свою крайнюю восприимчивость к стихии зла. Он ненавидит зло потому, что является его жертвой или отождествляет себя с его жертвами. В беллетрическом изображении классического большевика (Николай Курбов, напр.)[15] обязательно позорное и растоптанное детство, нередко мать-проститутка, абсолютная безрадостность и мрачность жизни. В такой обстановке вырабатывается безжалостный мститель, каким хочет быть большевик. Вот почему непролетарское происхождение (т. е. бескорыстный этический мотив) для члена партии является

позорным и в сущности неизгладимым пятном: либо потенциальный предатель, либо мягкотелый интеллигент.

Признавая только одну добродетель — силу, большевик считает пороком только слабость — все, что расслабляет занесенный для удара кулак: и сюда естественно относится всякое проявление жалости, уважения к человеку, даже справедливости, в смысле оценки мотивов поведения. Нужно выработать из себя машину для боевых функций, человеческий танк, который раздавит все на пути. Укоры совести, самое предположение о их возможности оскорбительно для героя. В них видят моральное разложение, начало болезни. В последнем романе Гладкова («Энергия») герой-коммунист встречает девушку, — отца которой он по ошибке когда-то убил в Гражданской войне. Ему неловко при этом воспоминании — он любит девушку. Но именно она сразу пресекает всякую возможность с его стороны бесполезных сожалений. Он поступил так, так должен был поступить (хотя и ошибся). Что убитый — ее отец, это не имеет ни малейшего значения.

Рисовка? Литературная фальшь? Весьма возможно. Но она скалькирована с какого-то штампа нового героического человека. Такими хотят быть русские комсомольцы. И это главное.

Еще более убийственное — ибо ненарочное, непроизвольное — свидетельство — находим в фотографической хронике Левина: «Жили два товарища»[16]. Студент в запальчивости убивает в магазине торговца. Он арестован, и друг его (оба коммуниста) утешает его тем, что убит буржуй, и что этот буржуй, вероятно, с радостью сам бы задушил их. Замечательно, что герой совсем не страдает от последствий убийства. Ни он сам, ни автор больше не вспоминают о нем. Побочный эпизод, не существенный для развития романа. Кровь стекает с коммуниста (изображенного в самых симпатичных чертах), как с гуся вода.

У Шолохова в «Поднятой целине», где с такой правдивостью изображена омерзительная картина раскулачивания, одному из участников-палачей к вечеру становится не по себе. Это не раскаяние, но что-то вроде потревоженной совести. «Жалеть, как ты смеешь их жалеть!» — кричит в неистовстве его товарищ большевик-путиловец, и ярость сбивает его с ног в эпилептическом припадке. Настоящая одержимость, которая поневоле заставляет вспомнить о гадаринском бесноватом.

Довольно примеров. Самое поразительное в них, что они взяты из портретов положительных героев, сохраняющих много человеческих жертв. Ясно, что мы имеем дело с моральной тренировкой, с своеобразной аскезой зла, которое, в вывороченной наизнанку системе ценностей, становится большевистским добром.

Заметили ли вы, что в советских романах слово «злой» употребляется в положительном смысле? Это особенно бросается в глаза в последних романах Леонова, писателя, старающегося, и не без успеха, врасти в чуждую ему по природе большевистскую кожу. Скутаревский[17] на каждом шагу «зло усмехается», «зло глядит», «зло бросает слова». Здесь злоба становится синонимом силы. В старой русской литературе сила скорее была представлена добрым великаном. Сила была великодушной. Мы привыкли скорее к злобной слабости. Большевизм хочет быть злой силой – не потому ли, что чувствует свою тайную слабость (припадочность, неврастеничность)?

Св(ятой) Георгий или Аполлон, поражающий дракона – попробуйте представить себе большевизм в этом символе. Сразу чувствуется нестерпимая фальшь. Но дракон, огнем и серой испепеляющий человека, это его памятник. Большевизм – это реванш Пифона.

Неврастеническая и злая сила, подавившая в себе окончательно жалость и любовь к человеку – может ли сохранить в себе свежесть жизни, способность к природной, органической радости? На пороге XX века духовные предтечи большевизма (Горький, Арцыбашев) любили рисовать веселую и красивую жестокость ницшеанского зверя. Зрелый большевизм бежит красоты. Большевик никогда не смеется. Он скучает среди природы. Зелени ее полей он предпочитает угольную пыль рудников. Лязг машин – песне человеческого голоса. Он до сих пор не знает, что ему делать с любовью: превратить ли ее в товарищество борьбы, в безразличный чувственный акт или подавить ее совершенно. Ясно одно, ее нельзя допустить, как любовь. Ибо всякая любовь – к человечеству, к женщине, к земле, к искусству, к истине, – расслабляет, «размагничивает» человеческую машину, функционирующую для убийства.

Будем справедливы. Суровость борьбы ожесточает человека. Убийство жалости – требование Ницше – понятно в солдате.

Многие из слишком яростных врагов большевизма завидуют ему в этой «каменной» или «стальной» бесчеловечности. Разумеется, моральный большевизм может развиваться на всякой почве — не на одной классовой ненависти. Но жестокость солдата, революционера, бандита до сих пор никогда не исключала профессиональной этики, которая знает и правила «честной игры», и законы товарищества, может иногда позволить себе великодушие к врагу. Большевизм принципиально запрещает себе не только жалость, но и всякое руководство моральным критерием — кроме интереса и дисциплины партии. Товарищество, братство по оружию когда-то связывало коммунистов в легендарные дни Гражданской войны. Недаром с такой тоской вспоминают о них строители пятилетки. Но давно уже партия убила всякую возможность морального отношения к товарищу. Нужно быть всегда готовым раздавить слабого, предать доверчивого, уничтожить самого честного и стойкого борца, когда он стоит поперек «генеральной линии». Чего стоит одна сцена партийной чистки у того же Левина. Но литература перестает быть нашим проводником по самым глубоким кругам коммунистического ада. Освещение их несовместимо с социальным законом. Здесь мы должны ориентироваться по политическим документам — мемуарам и показаниям перебежчиков. Теперь мы знаем, как управляется коммунистическая партия. Изумительный организационный аппарат ее сводится главным образом к искусству игры на человеческой низости. Подобранное для каждого члена партии досье его грехов и слабостей держит его в руках генерального секретаря. Система держится не на взаимном уважении, а на взаимном недоверии и страхе. Вождю выгоднее иметь дело с запутавшимся негодяем, чем с безупречным товарищем. И уж подавно легче управлять людьми, неспособными иметь свое мнение и за него бороться. Отсюда эта постоянная гимнастика предательства своих убеждений, упражнения в покаянных письмах и доносах на единомышленников. Нужно унизить, скомпрометировать возможно больше членов партии, чтобы они не могли выйти из повиновения. Верность коммунизму, стойкость убеждений, — лучшие качества бойца, последние остатки военно-революционной этики — сознательно разрушаются во имя партийной дисциплины.

Когда к большевикам приходит работать человек со стороны, беспартийный «спец», интересует ли их его честность, его со-

чувствие делу социализма? Нисколько. Они боятся убеждений, предпочитают иметь дело с подлецом — со Слащевым[18], а не с Савинковым. Они виртуозно умеют играть на человеческих пороках: знают, кого соблазнить деньгами, кого славой, кого женщиной, — но таинственный мир свободного этического самоопределения их пугает. Что сулит эта свобода? Сегодня с нами, а завтра? С нами — до каких пределов? до первой подлости? Нет, лучше уж с самого начала унизить и раздавить человека в застенках ГПУ — сделать его предателем, напр(имер), тогда от него можно получить что угодно.

Эта работа соблазна и развращения интеллигенции проводится большевизмом в грандиозном масштабе: не привлечения, не приручения, а именно развращения. Мы с ужасом наблюдаем отсюда плоды этой провокаторской работы — в среде ученых, артистов, писателей, даже в церкви. И не сочувствия социализму добивается власть: она требует безусловной покорности, простого выполнения генеральной линии.

Ложь давно ужа стала второй природой большевизма. Ленин первый обосновал ее применение в политической игре. В настоящее время можно сказать, что коммунист уже потерял способность различения истины и лжи, как, много раньше, — добра и зла. Истина приобрела чисто служебное, или тактическое значение — для генеральной линии, для сегодняшнего дня. Это признается с наивным цинизмом издателями Советской Энциклопедии, историками партии. История не может угнаться за политическим заказом, меняющимся каждый день. Вчерашние полубоги, в которых верили, на которых учились, сегодня втаптываются в грязь по указке свыше. Внутрипартийные заговоры подготовляются провокацией. Кампании клеветы организуются планомерно. Вожди ведут игру, договариваются, спорят. Когда определились слабейшие, на них спускают цепных псов. Тысячи перьев, десятки тысяч глоток во всех концах России рвут, грызут, обливают помоями товарищей, вождей, которые вчера для них олицетворяли дело революции. И во всем этом ни капли убеждения. Механизм клеветы организован, как механизм клаки или рекламы.

Но нас интересует не система большевистского властвования, а строй души. Что остается в ней, что ее держит при разложении всех моральных скреп? Связь с коллективом, с партией, с

могущественным сверхличным организмом. Превратиться в ее клеточку, не чувствовать, убить свою личность — единственный способ сохранить жизнь и способность к действию. Возможно ли это — не для муравья, а для человеческого существа? Оказывается, возможно, но при одном условии: в непрерывном действии, в борьбе, в движении. Как только машина останавливается — время НЭПа, — так человеческие клетки неизбежно разлагаются. Динамизм, энергетизм могут быть поняты, и самим большевизмом нередко понимаются, как подлинная его природа. Отрицать его энергетический характер невозможно. Останавливаться на нем излишне. Весь мир изумляется сверхчеловеческой энергии, вложенной в строительство пятилетки. Это та же энергия, что в годы Гражданской войны взнуздала, подняла на дыбы измученную бойней, распавшуюся Россию. Но чрезвычайно важно определить природу его энергии, его духовного двигателя.

Русские писатели, поставленные перед социальным заказом, и Европа, зрительница небывалого строительства, часто обманываются или обманывают, принимая большевистскую энергию за волю к творчеству, к созиданию. Слово «творчество», кстати сказать, стало в России ходячей, медной монетой. Но, вглядываясь пристально в характер этого полубезумного творчества, видишь, что в основе его лежит всегда пафос борьбы. Борьба не создает ценностей, но разрушает: убивает живую силу врага и его — пусть ложные — ценности. Творчество не мыслимо без любовного созерцания идеи-цели, без момента внутренней тишины и радости, хотя бы рождающей самые бурные внешние проявления. Но большевизм уничтожил в себе все источники созерцания, радости, любви, т. е. все источники творчества. Он родился в войне, и до сего дня остается воякой на самых разнообразных участках фронта: хозяйства, техники, быта, искусства, науки и религии. Всегда и везде уничтожение врага — главная цель. Вся соль коллективизации — в уничтожении кулачества, как класса. Вся изюминка строительства «Соти»[19] — в разрушении соседнего монастыря. Индустриализация — это таран для разрушения старой, все еще живой России. Марксизм в науке, в литературе — это не столько метод познания, сколько метод уничтожения буржуазной культуры. За всяким большевистским делом, за самой мирной работой

чувствуется прицел наведенной винтовки: в священника, в крестьянина, в профессора, в вольного художника, в отца и мать старой семьи, в кондовую Русь, в счастливый уют ненавистного мещанства. Отмыслим этот военный шум, бряцание оружием — что останется? Каковы положительные цели большевизма и его грандиозного военного строительства?

Мировая революция? Но это лишь перенесение русской борьбы на мировое поле. Средство, а не цель. Социализм? Попробуем увидеть, что именно в социализме может прельщать большевиков, где наваждение, влекущее их через кровь и грязь, через уничтожение в себе человеческого образа.

Жалость, сострадание к угнетенным? Но они убили в себе жалость, организовали новое угнетение в колоссальных размерах.

Пафос справедливости, понятой, как равенство? Но большевизм глумится над «уравниловкой», выделяет собственную аристократию, строит общество, явно иерархическое.

Удовлетворение материальных потребностей пролетариата? Но большевизм презирает комфорт, остро ненавидит самые вещи, образующие человеческий быт. Для него все это мещанство. Он организовал целые кампании для разгрома утвари в рабочих квартирах. Только старые учительницы («шестидесятницы») могут усматривать в производстве вещей и комфорта цель коммунизма. Борцов не соблазнишь «ширпотребом»: это подачка для голодной толпы.

Свободное человеческое общение в радости и труде? Но большевизм убил человека, всякую возможность радости и любования человеком.

Духовное творчество освобожденного человечества? Но большевизм опорочил заранее всякое «чистое» творчество: искусство, науку, не говоря уже о религии. Утилитарный взгляд на них не совместим с постановкой их на вершине пирамиды целей.

Так и остается борьба ради борьбы, пустой динамизм, бесцельный бег, разрушение для созидания, созидание для разрушения. Самая воля к мощи, упоение силой коллектива, бесцелевой силой, является другой стороной того же пафоса борьбы и разрушения.

Так, в последнем анализе, большевизм представляется небытийственным, очищенным от всего человеческого, мертвенной

работой созданного для разрушения механического двигателя. Дух большевизма — дух небытия.

* * *

Повторяю еще и еще раз. Этот чистый дух не может до конца воплотиться в человеческом существе. Или иначе: человек не может взрастить в себе этого демона до полного убийства в себе всего человеческого. Задолго до этого предела он сходит с ума или стреляется. Русские большевики люди, и не всегда худшие из людей: отношение к ним, как к бесам, отвратительно и религиозно недопустимо. Но дух, сидящий в них, именно таков, и, разрушая их самих, он производит разрушительный эффект на огромном радиусе вокруг себя. Большевизм можно мыслить, как демона-мстителя, выпущенного из подпольных недр старой России для ее казни. Ужас в том, что палач России (gastaldo di Dio св. Франциска)[20] превратился в ее воспитателя. Вампирически питаясь кровью ее страстей, он прильнул к ее телу и к ее душе, заражая ее своим гнилостным, смертным дыханием. Распад живых тканей, произведенный им, огромен. По-видимому, этот процесс не только не остановился, но прогрессирует. Но живая душа сопротивляется, она не хочет умирать и борется с духом тления. Если она исцелеет, на что мы все надеемся, опыт ведения ада не может пройти для нее бесследно. Она спасется «как бы из огня». И долго спустя после политической смерти большевизма, тяжелый след его, в крови России, в отпечатках злого слова, будет отравлять ее, отравлять мир, больше всего мир строящегося социализма, который принял в свой Пантеон кумир Ленина. Вот почему, побежденные сегодня, мы не слагаем оружия. Большевикам простим, но большевизму никогда. Будем хранить и завещаем в века святую непримиримость. «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальства, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных».

Примечания

В IV том собрания сочинений Г. П. Федотова вошли его работы, созданные им в зарубежный период с 1926 года до середины 30-х годов. Первые статьи, опубликованные им на Западе, подписаны псевдонимом Е. Богданов, поскольку в России оставались его жена и ее дочь. Они присоединились к Георгию Петровичу позже. Первые публикации Федотова появились в забытых ныне журналах — «Версты» и «Числа». Журнал «Версты» был затеян идеологами «евразийства» Д. П. Святополк-Мирским, П. П. Сувчинским и С. Я. Эфроном. С 1926 по 1928 год вышло три номера. Они сопровождались обширными приложениями: например, к первому номеру дано полное «Житие протопопа Аввакуума», во втором — «Апокалипсис нашего времени» В. В. Розанова, в третьем — статья Н. А. Сетницкого о Н. Ф. Федорове и его письма к В. А. Кожевникову.

«Числа» выходили в Париже с 1930 по 1934 годы. Вышло десять номеров. Журнал выпускался под редакцией И. В.де Манциарли (№ 1–4) и Н. А. Оцупа. Де Манциарли была теософкой и поначалу журнал издавался благодаря финансовой помощи теософов. Но после пятого номера эта поддержка прекратилась и Н.А.Оцупу пришлось самостоятельно изыскивать средства. Журнал был задуман как трибуна для молодых эмигрантских литераторов, которым трудно было пробиваться в существующие журналы зарубежья. Единственный «толстый» журнал «Современные записки» благосклонно отозвался о «Числах»: «Хорошо, что они могут и смеют втягивать в свою литературную орбиту молодую пишущую братию, не боятся ошибок и неудач, дают обильнейший и разнообразный материал, не склонны к политиканству... очень широко понимают задачу ищущего журнала, умеют и нападать, умеют и огрызаться... Уже не раз отмечено, что такого изящно и любовно издаваемого журнала за рубежом еще не было» («Современные записки», № 46, 1931, с.508).

В даннный том вошли статьи Г. П. Федотова, опубликованные им в первой половине 30-х годов в «Современных записках». Также публикуются тексты его выступлений, которые прозвучали в эти годы на заседаниях Русского Студенческого Христианского Движения в Париже. Эти доклады позже были опубликованы по записи слушателей в номерах Вестника РСХД. В Библиографии трудов Г. П.Федотова, составленном его вдовой Еленой Николаев-

ной, не указаны четыре его доклада, произнесенные на заседаниях РСХД и опубликованные в Вестниках с 1932 по 1935 годы. В декабре 1935 году была опубликована статья Федотова «К современным богословским спорам», которая упомянута в его библиографии.

Существенный пласт тома составляют его статьи и рецензии, а также редакционные статьи журнала «Новый Град», который Г. П. Федотов издавал вместе с Ф. А. Степуном и И. И. Бунаковым-Фондаминским, ныне причисленным к лику святых. Начиная с № 7 с обложки было снято имя Степуна, поскольку в Германии, где он проживал, пришли к власти гитлеровцы. В течение 9 лет, с 1931 по 1939 годы вышло 14 номеров. В «Новом Граде» публиковались кроме редакторов — Н. А. Бердяев, Бицилли, мать Мария Скобцова, причисленная к лику святых, Гессен, священник Сергий Булгаков, Н. О. Лосский, В. В. Вейдле, Ю. П. Иваск, К. В. Мочульский, М. И. Цветаева, В. Яновский.

Приношу благодарность всем тем, кто помогал в работе над этим томом. В первую очередь — священнику Американской Автокефальной церкви, доктору богословия, настоятелю храма Христа Спасителя в Нью-Йорке Михаилу Аксенову-Меерсону, священнику Андрею Крекшину (Германия, Тюбинген), выполнившему переводы с латыни к статье «О Вергилии», а также перевод иноязычных цитат, сотруднику дома русского зарубежья Н. А. Фролкину и Елене Лега.

Три столицы

Первая публикация в журнале «Версты», № 1, 1926. Повторная публикация в сборнике: Г. П. Федотов, «Лицо России», YMCA-Press, 1988. После крушения СССР статья была опубликована в двухтомнике «Судьба и грехи России», Санкт-Петербург, 1991, т. 1.

[1] Палладио Андреа, настоящее имя — Андреа ди Пьетро (1508–1580) — великий итальянский архитектор позднего Возрождения. Родился в Падуе. Сблизился с гуманистом Джанджорджо Триссино. Под его руководством начал изучать архитектуру и получил гуманистическое образование. Триссино убедил его сменить имя на псевдоним Палладио (от греч. палладион — так называлась статуя богини Афины Паллады, которая, по афинскому преданию, упала с неба и защищала город от врагов). По совету Триссино будущий архитектор совершил свое первое путешествие в Рим. Благодаря покровительству Триссино мастер познакомился с выдающимися памятниками римской античной и ренессансной архитектуры. Опыт и творческие принципы Палладио сложились под влиянием изучения Витрувия и его современников. С 1558 года архитектор работал в Венеции, где возвел ряд церквей, городских палаццо, общественных построек, по заказам венецианской знати строил виллы в окрестностях Венеции и Виченцы. В 1570 года получил титул «виднейшего гражданина Венеции». В 1545 году Палладио выиграл конкурс на право перестройки городской ратуши XIII века Палаццо делла Раджоне в Виченце. В этой постройке он создал новую ордерную систему, используя ордер не как декорацию фасада, а как главный организующий принцип. Изучая

«Десять книг об архитектуре» Витрувия и развив его идею дома с атриумом и перистилем, зодчий создал новый тип городского дворца — палаццо. В Венеции Палладио по заказам Церкви выполнил несколько проектов и построил ряд церквей — Сан-Пьетро ин Кастелло; внутренний двор церкви Санта Мария делла Карита — ныне Музей Академии Подлинным шедевром Палладио является театр Олимпико, сооруженный для открытой им Олимпийской Академии в Виченце (окончен В. Скамоцци). Небольшой высокий амфитеатр, вмещающий 1000 человек, с каменными скамьями-ступенями обнесен сверху колоннадой, увенчанной статуями.

Литературное наследие Палладио: «Римские древности» — путеводитель по римским руинам; комментарии с рисунками к Витрувию; «Четыре книги об архитектуре»; работа по исследованию фасада Сан-Петронио в Болонье, сделавшее классический язык архитектуры общедоступным. Его литературное наследие сыграло исключительную роль в развитии архитектурных идей барокко и классицизма в XVII и XVIII вв. Представителями палладианства были Иниго Джонс, Кристофер Рен, лорд Берлингтон, Уильям Кент в Англии, Винченцо Скамоцци в Италии, Джакомо Кваренги в России, Томас Джефферсон в США.

[2] Захаров Андреян Дмитриевич (1761–1811) — русский архитектор. В 1805 году сменил Чарльза Камерона на посту главного архитектора Адмиралтейства, осуществлявшего градостроительную политику во всех портовых городах России. В 1806 году приступил к полной перестройке старого здания Адмиралтейства в Санкт-Петербурге.

[3] «коня и всадника ввергнул в море» — библейская цитата из книги Исхода, 15, 1

[4] Фальконе Этьенн Морис (1716–1791), французский скульптор. Сын столяра. В в 1734–44 годах учился у скульптора Ж. Б. Лемуана в Париже. Одно из первых его значительных произведений — группа «Милон Кротонский» (1754, Лувр). В 1750-е — начале 1760-х гг. Фальконе создавал аллегорические и мифологические статуи и группы, а также модели для севрских статуэток из бисквита, поскольку в 1757–1766 годы руководил скульптурной мастерской Севрской мануфактуры. Талант Фальконе в полную силу раскрылся в период пребывания скульптора в России (1766–78) и его работы над памятником Петру I, установленному на Сенатской площади в Петербурге (голову Петра I моделировала ученица Фальконе — М. А. Колло).

[5] «подобно Афинам времен Прокла...» — философ Прокл (410–485), развивший античный неоплатонизм. Афины V века были непохожи, как и философы во времена Прокла на Афины времен Аристотеля и Анаксагора. Прокл оставил огромное литературное наследство, до сих пор мало изученное. Особое место занимают комментарии к «Началам» Евклида. Комментарии к «Пармениду» и «Тимею» Платона, а также к «Кратилу» выходят за рамки простого комментирования текстов. Они содержат систематическое изложение основных вопросов и учений неоплатонизма. Выдающееся теоретическое сочинение Прокла — «Богословское элементарное учение».

[6] механка — жокейская шапочка с козырьком. Напоминает нынешние бейсболки.

[7] «Щукин и Морозов ограбили Париж...» – два русских купца-мецената – Сергей Иванович Щукин (1852–1936), третий сын купца Ивана Васильевича Щукина. После смерти отца он получил возможность продолжить дело собирательства, начатое двумя его старшими братьями. В отличие от них он начал покупать картины французских импрессионистов. В 1895 году его родственник Федор Боткин, постоянно живший в Париже, привел его к владельцу парижского художественного салона Полю Дюран-Рюэлю. Первыми картинами, которые приобрел Щукин были работы Уистлера, Пюви де Шаванна, Синьяка и Сезанна. Он обладал безукоризнннным вкусом, вскоре стал вхож в мастерские парижских художников и сам отбирал лучшие полотна. Так составилась его уникальная коллекция французских импрессионистов. Щукин одним из первых стал покупать работы Гогена. В 1908 году он составил завещание, согласно которому его коллекция переходила городу Москве.

Морозов Иван Абрамович (1871–1921) – друг и единомышленник С. И. Щукина. Активно покупал работы импрессионистов, в то же время особенно ценил Сезанна – в его коллекции было 17 полотен этого художника. Ему удалось приобрести серию картин Ван Гога, а также ряд лучших работ Ренуара. Под влиянием Щукина начал приобретать работы Матисса. Одним из первых начал покупать работы Мориса Дени и даже пригласил его в 1907 году в Москву для создания стенного панно концертного зала в своем доме на Пречистенке.

В коллекции его старшего брата Михаила, который собирал иконы и скульптуры, также были работы «барбизонцев», но позже появились полотна Ренуара, Ван Гога и Гогена.

[8] «Мясницкая старалась обскакать Монпарнасс...» – на улице Мясницкой располагалось Училище живописи, ваяния и зодчества, в котором в начале века преподавали лучшие российские художники, не уступавшие в своем искусстве французским мастерам.

[9] Грушевский Михаил Сергеевич (1866–1934) – общественный и политический деятель Украины. Один из лидеров украинского национального движения, председатель Украинской Центральной Рады, историк Украины и Австро-Венгрии, профессор Львовского университета (1894–1914), академик ВУАН. Юношеские годы провел на Кавказе, где учился в Тифлисской гимназии. В 1886–1890 годах учился на филологическом факультете Киевского университета. За студенческую работу «Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV в.» получил золотую медаль и был оставлен при университете. По окончании университета Грушевский публиковал статьи в «Киевской Старине», «Записках научного общества имени Шевченко», издал два тома материалов в «Архиве юго-западной России». Предисловие к этим материалам составило магистерскую диссертацию Грушевского, названную «Барское староство» (Киев, 1894). Грушевский разработал теорию происхождения и развития государственности Киевской Руси и ее народа. В 1894 году во Львовском университете была открыта кафедра всеобщей истории со специальным обзором истории восточной Европы, которую занял Грушевский. Во Львове Грушевский начал работать над своим главным трудом – восьмитомной «Историей Украины-Руси». Постепенно Грушевский

стал руководителем научно-культурной жизни Галиции. Принял на работу в общество лидеров национального движения Галичины – Франко и Павлика.

В 1914 году, после 20-летней работы во Львовском университете, переехал в Киев. Был арестован в декабре 1914 года по обвинению в шпионаже в пользу Австро-Венгрии и после нескольких месяцев тюрьмы выслан по приказу начальника Киевского военного округа в Симбирск. В конце 1915 года Грушевскому удалось добиться разрешения (с помощью академика А. А. Шахматова) на переезд в Казань, через год – в Москву, где он и проживал до Февральской революции. После Февральской революции представители крупнейших партий Украины создали в Киеве Центральную Раду. Грушевский был заочно избран ее председателем и 14 марта прибыл в Киев. В начале апреля 1917 года состоялся Учредительный съезд Украинской партии социалистов-революционеров (УПСР), одним из основателей которой был Грушевский. В конце марта 1919 года уехал в Австрию, создал в Вене Украинский социологический институт. После нескольких обращений Грушевского к украинскому советскому правительству в 1924 году ему было разрешено возвратиться. Был профессором истории в Киевском государственном университете, избран академиком Всеукраинской академии наук. В 1929 году Грушевский был избран действительным членом АН СССР. С 1930 года работал в Москве. Подвергался репрессиям и преследованиям. Его обвинили в «контрреволюционной деятельности». Репрессии обрушились на большинство его учеников и сотрудников. Почти все они были репрессированы. Грушевский умер в 1934 году от заражения крови в Кисловодске. В конце 1930-х годов все его труды были запрещены, многие родственники (среди них – его дочь, также известный историк) репрессированы и погибли.

10 «Печерские антики» – произведение Н. С. Лескова, в котором описаны наиболее примечательные люди Киева второй половины XIX века.

11 «трипольцы» – трипольская культура – энеолитическая археологическая культура, распространенная в VI–III тыс. до н. э. в Дунайско-Днепровском междуречье. Наибольший ее расцвет пришелся на период между 5500 и 2750 гг. до н. э. На смену трипольцам пришли индоевропейские народы ямной культуры. Культура носила название «Кукутень» по названию села в Румынии, где были найдены первые артефакты, связанные с этой культурой. В 1884 году румынский исследователь Теодор Бурада во время проведения раскопок нашел элементы глиняной посуды и терракотовые фигурки неподалеку села Кукутень. Исследования памятников, позднее отнесенных к трипольской культуре, имели место на Западной Украине в 70-е годы XIX ст. Археолог Викентий Хвойка открыл первое трипольское поселение на территории Российской Империи в 1893–94 гг. в Киеве по ул. Кирилловской, 55. Он представил свои находки в августе 1899 года на XI археологическом съезде в Киеве. Трипольская культура была распространена в эпоху энеолита на территории правобережной Украины, в Молдавии, в восточной Румынии (Кукутень), а также в Венгрии. Трипольская культура – энеолитическая (медно-каменный век). Основные отрасли хозяйства – земледелие и скотоводство.

12 Марр Николай Яковлевич (1864–1934) – русский и советский востоковед, филолог, историк, этнограф и археолог, академик Императорской академии

наук (1912), затем академик и вице-президент АН СССР. Родным языком Марра был грузинский, но он владел также многими другими языками Европы и Кавказа, проявив страсть к их изучению еще в школьные годы. Окончив гимназию в Кутаисе, Марр переехал в Петербург, где прожил до конца жизни. В Петербургском университете он одновременно занимался на всех отделениях Восточного факультета, изучив, таким образом, все преподававшиеся на факультете восточные языки. В 1888 году окончил университет и вскоре стал одним из самых заметных российских востоковедов. Внес большой вклад в историю, археологию и этнографию Грузии и Армении, опубликовав много древнегрузинских и древнеармянских текстов и надписей, проведя раскопки ряда древних городов и монастырей Кавказа. Значение его работ в этой области сохраняется до настоящего времени. Создатель армянской и грузинской национальных школ востоковедения. В 1908 году издал грамматику древнеармянского языка (грабара), а в 1910 году — работу «Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматиею и словарем». В 1880-е годы Марр заинтересовался вопросами генетической связи языков Кавказа и выдвинул ряд гипотез о родстве их с семитскими и баскским. Общим для предполагаемой языковой семьи стал введенный Марром термин «яфетические языки», по имени Иафета, сына Ноя.

С 1928 года Марр попытался сблизить свою теорию с марксизмом. Был единственным членом дореволюционной Императорской Академии Наук, вступившим в Коммунистическую партию. Незадолго до вступления в партию Марр выступал с речью от ученых на XVI съезде ВКП (б), непосредственно после речи Сталина (который включил в свой доклад ряд положений Марра). Теория Марра в конце 1920-х годов получила официальную поддержку и до 1950 года пропагандировалась как «подлинно марксистское» языкознание, а критики ее подвергались систематическим проработкам и даже репрессиям, что затормозило развитие лингвистики в СССР. В 1920–1930-е годы Н. Я. Марр пользовался большим авторитетом среди интеллигенции. Основал в Петрограде Яфетический институт (1921), впоследствии Институт языка и мышления им. Н. Я. Марра (ныне Институт лингвистических исследований РАН в Петербурге и Институт языкознания РАН в Москве). Был избран вице-президентом АН СССР. Спустя 15 лет после смерти Марра, его учение было развенчано с выходом работы некогда поддерживавшего его И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания».

[13] Санта-Мария-Антиква (Santa Maria Antiqua) — церковь Девы Марии на южной стороне Римского форума, памятник архитектуры и живописи раннего средневековья.

[14] Порфирий, епископ Чигиринский (в миру Константин Александрович Успенский; 1804–1885) — русский востоковед, византолог и археолог. Родился в 1804 году в Костроме в семье причетника, обучался в Костромской духовной семинарии. В 1829 году закончил Санкт-петербургскую духовную академию и в том же году пострижен в монашество с именем Порфирий. В 1834 году стал архимандритом. В 1838 году был назначен ректором Херсонской семинарии, а в 1840 году — настоятелем посольской церкви в Вене. Архимандрит Порфирий был инициатором, организатором и первым начальником Русской

духовной миссии в Иерусалиме, направленной на Святую землю в 1842 году для изучения нужд православия. В 1847 году был назначен начальником миссии. Из Иерусалима с научными целями отправился на Афон и Синай (монастырь Святой Екатерины). В 1845 году в Синайском монастыре он видел Синайский кодекс вместе с листами, которых немецкий ученый Тишендорф не видел в 1844 году. Отец Порфирий вывез с Востока в Россию обширнейшую коллекцию древних книг и рукописей в том числе так называемое Евангелие Успенского, Порфирианский кодекс, а также коллекцию древних икон, которую пожертвовал киевскому церковно-археологическому музею (в настоящее время иконы находятся в собрании Киевского музея западного и восточного искусства им. Б. и В. Ханенко). Шестилетнее пребывание отца Порфирия в Иерусалиме во главе первой Русской Духовной Миссии оборвала начавшаяся в октябре 1853 года русско-турецкая война. 8 мая 1854 года, накануне Крымской войны, архимандрит Порфирий выехал из Иерусалима. В 1861 году вернулся из своего третьего путешествия на Восток и больше не покидал Россию. В 1865 году рукоположен во епископа Чигиринского, викария Киевской епархии. В 1878 году назначен членом Синодальной конторы в Москве с пребыванием в Новоспасском монастыре. В 1878 году ушел на покой.

Трагедия интеллигенции

Впервые опубликовано в журнале «Версты», № 2, 1926 год под псевдонимом Е. Богданов. Повторная публикация в сборнике «Новый град», издательство имени Чехова, Нью-Йорк, 1952 год, сборник статей Г. П. Федотова под редакцией Ю.П.Иваска. Вошла в сборник статей «Россия и свобода», составленный священником Михаилом Аксеновым-Меерсоном и изданнный Валерием Чалидзе в Нью-Йорке в 1981 году. Позже эта работа вошла в сборник «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год. После крушения СССР статья была опубликована в двухтомнике «Судьба и грехи России», Санкт-Петербург, 1991, т. I. Ее можно причислить к наиболее выстраданным и глубоким из прозрений Федотова.

[1] «Человек есть то, что должно быть преодолено» — слова немецкого философа Ф.Ницше.

[2] more scholastico (лат.) — здесь: по-схоластически.

[3] essencia (лат.) — сущность, существенность, смысловая определенность действительного. Основное понятие схоластики.

[4] «Incende quod adorasti. Adora quod incendisti» (лат.) — «Сожги то, чему ты поклонялся, поклоняйся тому, что сжигал». Слова епископа Ремигия, обращенные к франкскому королю Хлодвигу при его крещении в Реймсе в 496 году.

[5] Ремигий Реймский или святой Реми (около 437–533) — епископ Реймсский, апостол франков. Он обратил в христианскую веру салических франков, крестив 25 декабря 498 года первого короля из династии Меровингов Хлодвига I с 3000 его воинов и приближенных. Это был один из ключевых моментов в истории европейского христианства. С этого ммомента Реймсский собор стал тем местом, где отныне короновались все короли и императоры Франции. Святой Ремигий родился в 437 году в Лаонском диоцезе. Он происходил из

состоятельной галло-римской семьи, его отцом был граф Эмиль Лаонский, а матерью – Святая Селин, дочь епископа Суассонского. Богословское образование получил в Реймсе. В 22 года его избрали епископом Реймса.

Ремигий и жена Хлодвига, святая Клотильда, смогли убедить короля принять истинную веру, а не широко распространенное в то время арианство. Еще до того, как Хлодвиг был крещен, он богато одаривал как самого епископа, так и жителей-христиан Реймса. Хлодвиг наделил Ремигия землями, где тот построил и освятил большое количество церквей. Он возвел в ранг епископств Турне, Камбре, Теруанн, Аррас и Лаон. Брат святого Ремигия Принципий был епископом Суассона и состоял в переписке с Сидонием Аполлинарием. Хотя Ремигий не принимал участия во Вселенских соборах, в 517 году он провел синод в Реймсе, на котором после жаркой дискуссии переубедил епископа, который впал в арианство. Короткое легендарное житие святого Ремигия приписывается Венанцию Фортунату. Другое житие было написано епископом Игнатием Реймским. Святой Ремигий был похоронен в Реймском соборе, откуда епископ Гинкмар Реймсский приказал перенести его мощи в Эперне во время набегов викингов. Оттуда в 1099 году мощи были перенесены в аббатство Сен-Реми.

[6] сикамбр – в день Рождества 498 года Хлодвиг и его сподвижники вошли в баптистерий, расположенный в северной части кафедрального собора Святой Марии, сняли с себя ожерелья, амулеты и иные знаки их приверженности к старым верованиям (именно в этом смысл известной фразы, которая долгое время переводилась как «Склони твою голову, гордый сикамбр»), спустились по ступеням крестильной купели и были крещены.

[7] «Дворянское гнездо» – один из лучших романов И.С.Тургенева.

[8] Феофан Затворник, святой (в миру Георгий Васильевич Говоров) (1815–1894) – епископ, богослов, публицист-проповедник. Родился в семье священнослужителя. Обучался в Ливенском духовном училище). По окончании семинарии, в 1837 году, как лучший из воспитанников был направлен в Киевскую духовную академию. 15 февраля

1841 года в Киеве ректором КДА епископом Чигиринским Иеремией (Соловьевым) был пострижен в монашество с именем Феофан. По окончании академии определен исполняющим должность ректора Киево-Софийских духовных училищ. С 25 мая 1846 года – соборный иеромонах Александро-Невской лавры; 21 августа того же года подал прошение об увольнении его от должности бакалавра и помощника инспектора академии. В 1847 году назначен членом Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, возглавлявшейся архимандритом Порфирием (Успенским). По возвращении в Россию определен учителем в Санкт-Петербургскую духовную академию. С 1856 года назначен настоятелем русской посольской церкви в Константинополе. С 1857 года – ректор Санкт-Петербургской духовной академии и профессор богословских наук, но отказался от преподавания богословских наук. 1 июня 1859 года в Троицком соборе Александро-Невской Лавры митрополитом Григорием (Постниковым) был хиротонисан во епископа Тамбовской епархии. С 1863 года – епископ Владимирский. В 1866 году неожиданно для синодальных членов – подал в Святейший Синод прошение об увольнении его на покой с

правом пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской епархии. В 1872 году ушел в затвор. Вел обширную переписку: ежедневно почта приносила от 20 до 40 писем. Епископ Феофан отвечал на каждое из них. Позже они вошли в собрание его трудов — «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться».

Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) — российский государственный деятель, ученый-правовед, писатель, переводчик, историк Церкви. В 1880–1905 годы занимал пост Обер-прокурора Святейшего Синода. Член Государственного совета (с 1872), почетный член Императорской Академии наук (1880). Преподавал законоведение и право будущему императору Александру III и имел на него большое влияние. В 1860 году был избран профессором Московского университета по кафедре гражданского права, в 1862–1865 годах преподавал в нем. В конце 1861 года был приглашен преподавать законоведение наследнику великому князю Николаю Александровичу и другим. В начале 1860-х, состоял членом комиссий, готовивших проекты документов для судебной реформы. В 1865 году назначен членом консультации Министерства юстиции; в 1868 году — сенатором; в 1872 году — членом Государственного совета. В апреле 1880 года назначен обер-прокурором Святейшего Синода. Как ближайший советник Александра III явился автором манифеста от 29 апреля 1881 года, провозглашавшего незыблемость самодержавия.

Был автором и активным проводником реформы церковно-приходского образования. В начале 1900-х Победоносцев решительно выступал против реформы церковного управления (проводником которой в Синоде, по его мнению, был митрополит Антоний (Вадковский), расширения веротерпимости, созыва Поместного собора. В октябре 1905 года уволен от должности Обер-прокурора Синода и члена Комитета министров.

Козлов Алексей Александрович (1831–1901) — российский философ. После окончания Московского университета в 1856 году преподавал в среднеучебных заведениях. В 1876 году началась профессорская деятельность Козлова в Киевском университете. Свои философские воззрения Козлов излагал в периодически выходящем сборнике «Свое Слово» (№ 1–3, К., 1888–1899; № 4, СПб., 1892).

Федоров Николай Федорович (1928–1903) — русский религиозный мыслитель и философ-футуролог. Один из основоположников русского космизма. Родился в селе Ключи Тамбовской губернии. Как внебрачный сын князя Павла Гагарина получил фамилию крестного отца. В 1849 году после окончании гимназии в Тамбове поступил на юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе, проучился там три года, затем был вынужден оставить лицей. Работал преподавателем истории и географии в уездных городах. В середине 60-х годов познакомился с Николаем Петерсоном, одним из преподавателей в яснополянской школе Л. Н. Толстого. Из-за знакомства с Петерсоном был арестован по делу Дмитрия Каракозова, но через три недели освобожден. В 1869 году устроился помощником библиотекаря в Чертковской библиотеке, а с 1874 году в течение 25 лет работал библиотекарем Румянцевского музея. В Румянцевском музее Федоров первым составил систематический каталог книг. Там же после трех часов дня и по воскресеньям был создан дискусси-

онный клуб, который посещали многие выдающиеся современники. Федоров вел аскетическую жизнь, значительную часть жалования раздавал своим «стипендиатам», всегда ходил пешком. Он отказывался фотографироваться и не позволял нарисовать свой портрет. Единственное изображение Федорова было нарисовано тайком Л. О. Пастернаком. В 1870-х годах Федоров, работая библиотекарем, был немного знаком с К. Э. Циолковским. Циолковский вспоминал, что его Федоров тоже хотел сделать своим «пансионером», называл Федорова «изумительным философом». В 1878 году с учением Федорова в изложении Петерсона познакомился Ф. М. Достоевский. В 1880-х и 1890-х годах Л. Толстой и Вл. Соловьев регулярно общались с Федоровым.

Катков Михаил Никифорович (1818–1887) — русский публицист, издатель, литературный критик. Редактор газеты «Московские Ведомости». Окончил словесное отделение философского факультета Московского университета с отличием. В 1837 году примкнул к кружку Н. В. Станкевича. Дебютировал в печати в 1838 году. В 1839 году переехал в Санкт-Петербург. Сотрудничал в журнале «Отечественные Записки». В 1840 году разошелся во взглядах с В. Г. Белинским, поссорился с М. А. Бакуниным. Слушал лекции в Берлинском университете. Был увлечен философией Ф. Шеллинга и был принят в доме немецкого философа. По возвращении в Россию сблизился со славянофилами. В 1856 году стал редактором журнала «Русский Вестник». Во время поездки в Англию в 1859 году встречался с А. И. Герценом. В 1860-е годы Михаил Катков стал влиятельным публицистом и политиком. Был инициатором реформ в сфере просвещения, в частности, нацеленных на утверждение «классического» образования. Не состоя на государственной службе, тем не менее с 1856 года получил чин статского советника, а с 1882 года — тайного советника.

[9] Печерин Владимир Сергеевич (1807–1885) — поэт, религиозный мыслитель, профессор Московского университета, монах католического монашеского ордена редемптористов, западник, один из первых русских диссидентов и невозвращенцев. В 1831 году закончил филологический факультет Петербургского университета. Специализируясь по древним языкам и классической филологии, в 1833 году отправился для стажировки в Берлинский университет. В Берлине пробыл до 1835 года. Вернувшись в Россию, стал преподавать философию и греческую филологию в Московском университете. В 1836 году выехал за границу, где, познакомившись с католическими монахами, в 1840 году принял католицизм. Вступил в монашеский орден редемптористов и в том же году был рукоположен во священника. В 1848 году был лишен российского гражданства. Монашеское начальство направило его в Дублин, где он с 1861 года служил капелланом одной из местных больниц. В Ирландии стал одним из организаторов ирландского отделения редемптористов, получил известность как борец за права ирландских католиков. Философские взгляды отразил в воспоминаниях и письмах, которые были изданы под названием «Замогильные записки». В своих сочинениях Печерин представлял Россию как «Некрополис» — город мертвых, который не имеет никаких перспектив для развития. Испытав влияние христианского социализма, Печерин столкнулся с противодействием монашеского начальства,

которое не поддерживало его философские взгляды. В 1862 году он покинул монашеский орден.

[10] Страхов Николай Николаевич (1828–1896) – российский публицист, литературный критик, член-корреспондент Петербургской АН. Окончил Костромскую духовную семинарию. Интерес к естествознанию привел его на физико-математическое отделение – сначала в Петербургский университет, а затем в Главный педагогический институт. После окончания в течение нескольких лет преподавал физику и математику в гимназиях, а в 1867 году защитил магистерскую диссертацию «О костях запястья млекопитающих». С этого же времени началась и литературная деятельность Страхова. Активный сотрудник неославянофильских журналов «Время», «Эпоха», «Заря», в которых он отстаивал идею «русской самобытности» и монархии, подвергая критике либеральные и нигилистические воззрения. Опубликовал ряд статей против Чернышевского и Писарева. Главное философское произведение Страхова – «Мир как целое» практически не было замечено современниками.

[11] Михайловский Николай Константинович (1842–1904) публицист, социолог и критик. Родился в бедной дворянской семье. Учился в горном корпусе. С 18 лет сотрудничал в «Книжном Вестнике», «Невском Сборнике», «Современном Обозрении». Перевел «Французскую демократию» Прудона. С 1869 года стал постоянным сотрудником перешедших к Некрасову «Отечественных Записок», а со смертью Некрасова (1877) – одним из трех соредакторов журнала (с Салтыковым и Елисеевым). В «Отечественных Записках» 1869–84 годы помещены важнейшие его социологические и критические статьи. После закрытия в 1884 году «Отечественных Записок» Михайловский несколько лет был сотрудником и членом редакции «Северного Вестника», писал в «Русской Мысли», а с начала 1890-х годов стоял во главе журнала «Русское Богатство». Михайловский выступал против крайностей и ошибок Писарева. Он был продолжателем Чернышевского, а в социологических работах – Лаврова. Михайловский снова выдвинул на первый план идеал служения обществу и самопожертвования. Литературный талант Михайловского, едкость стиля и манера письма – все это вносило оживление в «скучные» сюжеты. Больше всего Михайловский уделял место вопросам выработки миросозерцания. Борьба с позитивизмом, с идеями графа Толстого о непротивлении злу, борьба с «экономическим материализмом» и марксизмом – основные черты публицистической деятельности Михайловского.

[12] Константин VII Багрянородный (Порфирогенет) (905–959) – византийский император из Македонской династии, царствовал с с 945 года. Был сыном императора Льва VI Философа и Зои Карбонопсины, четвертой жены императора. Прозвище Багрянородный получил от Багряного (Порфирного) зала императорского дворца, где рожали императрицы. В 911 году Лев VI короновал Константина, чтобы обеспечить ему трон, однако в 912 умер и власть принял его брат Александр. Однако и он умер через год, оставив 8-летнего Константина под опекой регентов. В 920 власть узурпировал Роман I Лакапин, провозглашенный соправителем. В 919 году он женил 14-летнего Константина на своей дочери Елене. Константин, отстраненный от власти, посвятил себя самообразованию и наукам. В 944 году Романа I свергли его

сыновья, однако это вызвало народные волнения, которые утихли лишь когда императором провозгласили Константина. Константин VII известен, как один из образованнейших людей эпохи, покровитель и издатель компилятивных сборников, автор сочинений «О фемах», «О церемониях», «Об управлении империей», являющихся важнейшими источниками для изучения истории Византии, Руси и других стран. В частности он описывает в книге («О церемониях») визит княгини Ольги в Константинополь (957). Девятая глава «Об управлении империей» (около 950) содержит краткое описание экономического и политического устройства Руси.

[13] «вежеватость» — от церковно-славянского «вежеватый» — ученый, пристойный. В данном контексте скорее всего — благопристойность.

[14] Каутский Карл (1854–1938) — немецкий экономист, историк и публицист. Теоретик классического марксизма, редактор четвертого тома «Капитала» К. Маркса. В 1875 г. Каутский опубликовал первую крупную работу «Дарвин и социализм», в 1880 г. издал серьезный труд по вопросу о населении. Каутский признавал теорию Мальтуса. Позднее Каутский отказался от мальтузианства. Каутский полагал, что опасность перенаселения, могущая грозить социалистическому обществу, не так велика и не так близка. Ему принадлежит, кроме журнальных статей, ряд исторических и социологических работ в духе историко-экономического материализма. Каутский отвергал реформы, направленные к восстановлению прежних, докапиталистических экономических отношений. В государствах с мнимым конституционализмом (напр. в Германии) пролетариат, по мнению Каутского, должен поддерживать парламент.

Липперт Юлиус (1839–1909) — австрийский историк культуры, этнограф и религиовед. Он выводил все формы культуры из трудовой деятельности человека. Считал, что нет оснований отделять первобытную историю человечества от последующих периодов его развития. Поэтому Липперт прослеживал развитие материальной культуры человечества, историю его обществ, учреждений и развитие языка, письменности, религии и мифологии. Говоря об истории человеческих представлений о Боге, Липперт утверждал, что религиозные воззрения «некультурного» и «культурного» человечества должны иметь связь между собою.

[15] Приселков Михаил Дмитриевич (1881–1941) — русский историк. Родился в семье священника. В 1899 году закончил 3-ю Санкт-Петербургскую гимназию и поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Научным руководителем Приселкова был историк и филолог Алексей Шахматов. В 1903 году после окончания учебы был оставлен на факультете «для подготовки к профессорскому званию на кафедре русской истории». В 1907 году Приселков начал преподавать в должности приват-доцента в Первом императорском кадетском корпусе, а также читать лекции в университете. В 1914 году защитил магистерскую диссертацию «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.», в 1917 году был избран доцентом, а на следующий год стал профессором Петроградского университета. В 1917–1918 годах Приселков от университета был делегатом Поместного собора Православной церкви. В 1922 году был издан декрет «Об изъятии церковных ценностей», сфабриковано «Дело Вениами-

на (Казанского)», по которому Приселков был арестован в апреле 1922 года. 2 июня 1922 года суд Приселкова оправдал. Он продолжал работать в университете, но недолго. 1 декабря 1927 года он был исключен из состава профессоров. Через два года, в связи с 25-летием трудовой деятельности, получив академическую пенсию, покинул университет и перешел на работу в историко-этнографический отдел Русского музея. Однако в 1929 году по «делу Платонова — Тарле» был арестован и Приселков. Он обвинялся в том, что создавал «нелегальные кружки, в которых подготовлялись кадры антисоветских научных работников и будущих членов» «Всенародного союза борьбы за возрождение свободной России». 10 февраля 1930 года тройка постоянного представительства ОГПУ приговорила Приселкова к десяти годам исправительно-трудовых лагерей.

Приселков был отправлен в Соловецкий лагерь особого назначения, где работал счетоводом. Постановлением тройки ОГПУ от 15 декабря 1931 года заключение в лагерь было заменено ссылкой в Новосибирск на 5 лет. Затем через год постановлением Коллегии ОГПУ эта мера была заменена лишением права проживания в 12 пунктах. Приселков выбрал для проживания город Галич-Мерьский. Там он работал бухгалтером. 17 декабря 1935 года постановлением Президиума ЦИК СССР Приселков был освобожден от высылки. Приселков вернулся в Ленинград. В 1934–1935 году в ЛГУ и МГУ вновь открылись исторические факультеты. Были приглашены не только новые советские кадры, но и досоветского времени. В университет вместе с Тарле, Добиаш-Рождественской, Валком и Лурье вернулся и Михаил Приселков. Приселков первым начал читать курсы по истории летописания, преподавал палеографию. В 1939 году он защитил докторскую диссертацию по теме: «История русского летописания XI–XV вв.». Однако, несмотря на успех работы и популярность, в его жизни снова началась «черная полоса». В 1938 году был арестован Бенешевич — Приселков был его близким другом. В 1939 году он был назначен заведующим кафедрой истории СССР и деканом исторического факультета ЛГУ, однако вскоре покинул этот пост из-за болезни.

[16] Хворостинин Иван Андеевич — князь, «летописец». В 1606 году был окольничим и затем кравчим при дворе Лжедимитрия I. При Василии Ивановиче Шуйском был сослан на покаяние в Волоколамский монастырь за близость к самозванцу и за «еретичество». Возвращенный в Москву около 1611 года, присутствовал при столкновении патриарха Гермогена с боярским правительством, поддержав патриарха. В 1613 году послан воеводой в Мценск, а в следующем году был в числе «больших воевод Украинского разряда». В 1618 году был послан воеводой в Переяславль-Рязанский. Хворостинин стал «приставать к польским и литовским попам и полякам» и заводить у себя латинские книги и образа, почитая их «наравне с образами греческого письма». По приказанию царя и патриарха, был произведен в его доме обыск. Образа и книги были отобраны, но сам он был пощажен. Несмотря на это, он продолжал «увлекаться ересью», своим крестьянам запрещал ходить в церковь, якобы «глумился» над православием. Все это послужило поводом ко вторичной ссылке Хворостинина в Кириллов-Белозерский монастырь (1623), где он должен был жить под надзором «доброго» и «житьем крепкого

старца», не выходить из монастыря, ни с кем не видеться. Такое положение вскоре побудило его «раскаяться», и он уже в 1624 году был освобожден и восстановлен «во дворянах по-прежнему», но пользовался свободой недолго. Вскоре скончался, приняв перед смертью монашество с именем Иосиф. «Летописный» труд Хворостинина носит название: «Словеса дней и царей и святителей московских, еже есть в России». В нем изложены события и даны характеристики от Бориса Годунова до взятия Москвы князем Пожарским.

[17] Котошихин Григорий Карпович (или Кошихин; он же Иван-Александр Селицкий) — чиновник российского Посольского приказа, перебежавший в Швецию и создавший по заказу шведского правительства обширное сочинение, являющееся важным источником по истории России XVII века. Котошихин был казнен в Швеции за уголовное преступление. В конце 1650-х был писцом, а потом подьячим в посольском приказе. Прикомандированный к посольству князей Прозоровского и Ордина-Нащокина для заключения мира (Кардисского, 1661) со Швецией, он играл при переговорах видную роль. В конце 1663 или начале 1664 года Котошихин был послан к стоявшей на Днепре армии князей Черкасского и Прозоровского для переговоров с поляками. Сменивший Черкасского и Прозоровского князь Юрий Долгоруков потребовал от Котошихина, чтобы тот написал донос на его предшественников. Не желая исполнить этого требования и опасаясь мести Долгорукого, Котошихин бежал сначала в Польшу, потом в Пруссию и Любек и, наконец, в Нарву, откуда был отослан в Стокгольм. За границей принял имя Ивана-Александра Селицкого, перешел в протестантизм. В Стокгольме был принят на шведскую службу и причислен к государственному архиву. Здесь он написал сочинение о России в царствование Алексея Михайловича. За убийство в нетрезвом виде хозяина дома, в котором жил, Котошихин-Селицкий по приговору суда был обезглавлен в Стокгольме в 1667 году. Рукопись Котошихина находилась в шведском переводе в нескольких библиотеках в Швеции. В 30-х годах XIX века о ее существовании узнал А. И. Тургенев. В 1837 году профессор гельсингфорсского университета С. В. Соловьев нашел этот перевод в стокгольмском государственном архиве, а в 1838 году им был открыт и русский оригинал, в библиотеке упсальского университета.

[18] Вигель Филипп Филиппович (1786–1856) – русский мемуарист, знакомый Пушкина, член Арзамасского кружка, автор широко известных и популярных в XIX веке «Записок» (полное издание в семи частях, М., 1892), которые дают богатейший материал для истории русского быта и нравов первой половины XIX века, характеристики разнообразных деятелей того времени.

[19] Август Гай Юлий Цезарь (63 год до н. э.— 14 года н.э.) — римский политический деятель, основатель принципата. Внучатый племянник Цезаря, усыновленный им по завещанию. Многократный консул, трибун, цензор. Получил титул: Отец Отечества. Юлий Цезарь в своем завещании усыновил внучатого племянника, с этого момента он именовался Гай Юлий Цезарь Октавиан. В период с 44 по 27 гг. до н. э. официально именовался Гай Юлий Цезарь — так же, как и его приемный отец. В 27 году после победы в гражданских войнах, сенат преподнес ему почетный титул «Август» (то есть «возвеличенный богами» или «тот, кто возвеличил государство»). Этот титул

он включил в свое имя, так же как и старый республиканский титул «император», став официально именоваться: император Цезарь Август. Октавиан рос в обстановке постоянной борьбы за власть. Когда началась гражданская война между Цезарем и Помпеем, родители прятали его на одной из своих вилл. Хотя Октавиан отличался слабым здоровьем, став цезарианцем, уже в 15 лет выполнял государственные поручения и некоторое время был префектом Рима. Когда Цезарь отправился в Испанию за сыновьями Помпея, Октавиан последовал за ним, но из-за кораблекрушения не смог принять участия в военных действиях. После похода Цезарь отправил его в иллирийский город Аполлонию, где Октавиан продолжил образование.

Вскоре Октавиан получил от матери письмо об убийстве Цезаря. Узнав об этом, после долгих колебаний и вопреки советам матери и отчима, Октавиан решил принять наследство. Он приехал в Рим, объявив что сделает все для выполнения посмертной воли Цезаря и отомстит его убийцам. Октавиан произнес речь перед войсками и, перейдя Рубикон, двинул легионы в Италию. Добившись консульства, возбудил судебный процесс против убийц Цезаря. После трехдневных переговоров триумвират решил уничтожить около 300 сенаторов и 2000 всадников. В их число, по требованию Марка Антония, был включен и Цицерон. Октавиан истреблял приговоренных безжалостнее прочих триумвиров, не поддаваясь ни уговорам, ни подкупу. Перебив врагов, триумвиры в 42 году до н. э. послали собранные войска против Брута и Кассия. Октавиан был болен и сам чуть было не попал в плен. Но на помощь ему пришел Антоний, и в решающей, битве Кассий и Брут были побеждены и покончили с собой. После победы Октавиану достались Испания и Галлия.

После этого Октавиан стал укреплять свою позицию в Риме. Антоний в это время женился на египетской царице Клеопатре, не разорвав брак с Октавией Младшей. Сенат объявил войну Клеопатре. Октавиан повел войска на Египет. Когда он подошел к Александрии, легионы Антония перешли на его сторону. Антоний и Клеопатра поккончали жизнь самоубийством. Вернувшись из Египта, Октавиан устроил триумф. Образ правления, установленный Августом принято называть «принципатом».

Король-Солнце – Людовик XIV де Бурбон (1638–1715) – король Франции и Наварры с мая 1643 года. Царствовал 72 года. Людовик, в детские годы переживший войны Фронды, стал убежденным сторонником принципа абсолютной монархии и божественного права королей (ему приписывают выражение «Государство – это я!»). Царствование Людовика – время консолидации единства Франции, ее военной мощи и интеллектуального престижа, расцвета культуры, вошло в историю как «Великий век».

Людовик XIV вступил на престол, когда ему еще не было и пяти лет. Регентство было передано Анне Австрийской, которая правила страной с первым министром – кардиналом Мазарини. В 1660 году Людовик женился на испанской инфанте Марии-Терезии Австрийской. Как только кардинал Мазарини умер (1661) на следующий день Людовик XIV собрал Государственный совет, на котором объявил, что отныне намерен править самостоятельно. Благодаря трудам талантливого экономиста и финансиста Ж. Б. Кольбера многое было сделано для укрепления государственного единства,

благосостояния представителей третьего сословия, поощрения торговли, развития промышленности и флота. В то же самое время маркиз де Лувуа реформировал армию.

Его армия была самой многочисленной и лучше организованной. Его дипломатия господствовала над всеми европейскими дворами. Французская нация достижениями в искусстве и науках, в промышленности и торговле достигла невиданных высот. Версальский двор (Людовик перенес королевскую резиденцию в Версаль) стал предметом зависти современных ему государей. При дворе был введен строгий этикет, регламентирующий придворную жизнь. Версаль стал центром великосветской жизни, в которой царили вкусы самого Людовика и его многочисленных фавориток. Совет министров — рассматривал вопросы иностранной политики, военные дела, разрешал коллизии судебных органов. В совет входили государственные министры с пожизненным содержанием. Число единовременных членов совета никогда не превышало семи человек. Председательствовал в совете сам король. Людовик, как «первый дворянин» Франции. Образно сформулировал его внутреннюю политику интендант финансов Ж. Б. Кольбер: «Налогообложение — это искусство ощипывать гуся так, чтобы получить максимум перьев и минимум писка». Людовик XIV намеревался образовать независимый от Рима французский патриархат. Но, благодаря влиянию знаменитого епископа Мосского Боссюэта, французские епископы воздержались от разрыва с Римом. Против гугенотов был предпринят ряд суровых мер. Война за испанское наследство подорвала могущество Людовика. По миру, заключенному в Утрехте и Раштатте в 1713 и 1714 годах, он удержал за внуком Испанию, но итальянские и нидерландские владения были потеряны. Англия уничтожив франко-испанский флот и завоевав ряд колоний, положила основание морскому владычеству. Конец царствования Людовика ознаменовался экономическим разорением.

[20] Шешковский Степан Иванович (1727–1794) — тайный советник, заведовавший Тайной канцелярией. Отец его служил канцеляристом в Правительствующем сенате. Когда в мае 1736 года последовал Высочайший указ, чтобы «офицером, дворянским и против всякого звания служилым и подьяческим детям от семи лет и выше, явиться в Санкт-Петербурге у герольдмейстера и малолетних записывать в школы и обучать грамоте», то Шешковский был отправлен в греко-латинскую школу. Через год он был определен на службу в Сибирский приказ. В 1740 году Шешковский находился «при делах в Тайной канцелярии». Однако служить в Сибирском приказе он не желал и в 1743 году скрылся, уехав самовольно в Петербург. Сумев понравиться назначенному в Тайную канцелярию графу Александру Шувалову, он быстро продвинулся по службе. Спустя три года был назначен секретарем в Тайную канцелярию императрицей Елизаветой Петровной. После уничтожения Тайной канцелярии был назначен секретарем Сената. Императрица Екатерина II, хотя и подтвердила по вступлении своем на престол указ об уничтожении Тайной канцелярии, но вслед за тем при Сенате возникла тайная экспедиция. Шешковский явился нужным человеком в годы царствования императрицы Екатерины II. Вскоре он стал известным императрице, которая поручала ему

производить розыски по важнейшим делам. В 1763 году он находился при допросе епископа Арсения Мацеевича. В следующем году производил розыски по делу бунтовщика Мировича. Произведенный в 1767 году в коллежские советники, Шешковский в то время уже занимал должность обер-секретаря Правительствующего сената. Императрица Екатерина II отзывалась о нем, как о чиновнике, имеющем «особливый дар производить следственные дела». После поимки Емельяна Пугачева писала генерал-майору Павлу Потемкину, что отправляет к нему в Москву Шешковского. Императрица осталась довольна произведенным следствием, и он был произведен в статские советники. Екатерина II в 1781 году пожаловала его в действительные статские советники. В 1789 году он допрашивал Александра Радищева, а еще через год производил следствие по делу Николая Новикова.

[21] «тень Банко» — цитата из трагедии Шекспира «Макбет». Иносказательно — о неотступно преследующем кого-нибудь всегда и везде — неотвязчивом, как тень Банко преследует Макбета.

[22] Тен — Фонтен Пьер Франсуа Леонар (1762–1853) — французский архитектор, один из основоположников стиля ампир, дизайнер-декоратор мебели и внутреннего убранства, по эскизам которого во Франции изготовляли лучшую мебель в стиле ампир, один из пионеров применения металлических (чугунных) конструкций в строительстве. Учился в Школе изящных искусств в Париже, затем жил в Риме, где изучал памятники античного зодчества. Придворные мастера Наполеона Бонапарта Фонтен и Персье, формировавшие эстетику ампира, были впервые приняты будущим императором (тогда первым консулом) в 1799 году в Мальмезоне. Им была доверена переделка Эспланады инвалидов в «Елисейские поля павших воинов», где по замыслу должны были выставляться различные трофеи, в том числе и художественные. Позднее архитекторы обновили для супруги Наполеона Жозефины убранство Мальмезонского дворца. Пьер Фонтен с 1801 года состоял еще и в должности правительственного архитектора. Среди их с Персье произведений наиболее известна Триумфальная арка на площади Каррузель в Париже, повторяющая структуру арки Септимия Севера в Риме. Изначально арка композиционно связывала дворцы Лувр и Тюильри. Мастера заново оформили Елисейский дворец в Париже, загородные дворцы в Сен-Клу, Фонтенбло. Внесли большой вклад в историографию искусства, издав в 1807 году и 1810 году описания придворных церемоний и празднеств наполеоновского времени. Русские мастера декоративного искусства изучали стиль ампир по их работам. Именно творческому дуэту Персье—Фонтен мир обязан тем, что орлы, связки знамен, трофеи, лавровые венки стали тем художественным языком, который свойственен стилю ампир. Русский император Александр I состоял в переписке с Персье и Фонтеном. По его просьбе с 1809 года двенадцать томов альбома архитектурно-декоративных новшеств под общим названием «Здания и памятники Парижа при правлении Наполеона I. Подготовлены для императора Александра архитекторами Персье и Фонтеном» посылались в Россию. В апреле 1814 г. в завоеванном Париже Фонтену, который сопровождал русского императора в Тюильри и Лувре, поручили оформление пасхальной церемонии на площади Людовика XV в честь императора Алек-

сандра; годом позже архитектор стал организатором парада русских войск в Вертю-ан-Шампань.

[23] Фейербах Людвиг Андреас (1804–1872) – немецкий философ. Изучал богословие в Хайдельберге у гегельянца Дауба, от которого воспринял идеи Гегеля; затем слушал самого Гегеля в Берлине. С 1828 года читал лекции в Эрлангене; с 1836 года жил около Байройта, потом в Нюрнберге на горе Рехенберг. Первым значительным произведением Фейербаха была «История новой философии от Бэкона до Спинозы» (1833). Эта книга написана в духе гегелевской философии. В ней уже зарождается вопрос, который всегда всего более интересовал Фейербаха – вопрос об отношении философии к религии. Вторую часть истории философии составило исследование лейбницевской философии (1837), третью часть – характеристика философии Пьера Бейля (1838). Учение о бессмертии, однако, отвергается им, как и в раннем его анонимном произведении «Мысли о смерти и бессмертии» (1830). Когда имя автора стало известно, Фейербах навсегда потерял возможность быть профессором. Попытки друзей доставить ему кафедру были безуспешны. Философские и религиозные идеи Фейербаха оказали глубокое влияние на Маркса, Энгельса и других духовных вождей немецкой социал-демократии. Умер в бедности. Похоронен в Нюрнберге.

[24] «сенсуализм утопистов» – (от лат. sensus – чувство, ощущение, восприятие, смысл) – философское и психологическое направление, в котором чувственность признается исходной и главной формой достоверного познания. Классическая формула сенсуализма – «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах» – восходит к античной философии. Сенсуализм утвердился в философии Возрождения (в трудах Б. Телезио, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона). Видными представителями сенсуализма являлись английские философы 17–18 вв.: Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли и Д. Юм.

[25] Грановский Тимофей Николаевич (1813–1855) – русский медиевист, историк, заложил основы научной разработки западноевропейского Средневековья. Профессор всеобщей истории Московского университета. В начале 1836 года познакомился с Н. В. Станкевичем, определившим развитие взглядов Грановского. Был командирован за границу для приготовления к профессорскому званию. Занимался в Берлинском университете у Л. Ранке, Ф. К. Савиньи, изучал философию Гегеля. В 1845 году защитил магистерскую диссертацию. В 1849 году опубликовал свою докторскую диссертацию «Аббат Сугерий. Об общинах во Франции.» Еще во время учебы в Санкт-Петербургском университете сблизился с П. А. Плетневым и О. И. Сенковским. Сенковский привлек его как рецензента журнала «Библиотека для чтения», в котором Грановский стал участвовать с 1835 года. Впоследствии Грановский был близок к кружку «Современника», поддерживал дружеские связи с Некрасовым.

[26] Введенский Иринарх Иванович (1813–1855) – русский переводчик, литературный критик, педагог. Учился в Пензенском уездном духовном училище, затем в Пензенской, потом в Самарской семинарии. Еще ребенком в доме помещика овладел французским языком; самостоятельно выучил английский, немецкий, итальянский языки. По-латыни Введенский писал и говорил так

же легко, как и по-русски, писал по-немецки, по-французски, по-английски и по-итальянски в совершенстве. Поступил в Московскую духовную академию, вскоре был вынужден оставить ее. В 1838 году поступил на второй курс историко-филологического факультета Московского университета и одновременно стал учителем в пансионе М. П. Погодина. В пансионе Погодина поощрял литературные занятия А. А. Фета. В 1840 году начал учиться на филологическом отделении Санкт-Петербургского университета. Познакомился с О. И. Сенковским и с 1841 года сотрудничал как переводчик и критик в его журнале «Библиотека для чтения». По окончании университета преподавал в военно-учебных заведениях. В конце 1840-х – начале 1850-х годах на «средах» на его квартире бывали Г. Е. Благосветлов, А. П. Милюков, П. С. Билярский, А. Н. Пыпин. Кружок Введенского оказал влияние на формирование взглядов Н. Г. Чернышевского. М. П. Погодин считал Введенского отцом русского нигилизма. Перевел на русский язык роман Фенимора Купера «Дирслэйер» (т. е. «Зверобой»), «Джейн Эйр» Ш. Бронте. Особенное значение имела деятельность Введенского как переводчика Ч. Диккенса и У. Теккерея. Переводы Введенского отличаются ошибками и «отсебятиной».

[27] Фиваида – старинное название области в Верхнем Египте. Происходит от греческого названия его столицы Фив. В состав Фиваиды входило тринадцать номов. В правление Птолемеев Фиваида образовала отдельный административный район, центром которого были Фивы. Позже Фиваида была поделена на две провинции – Верхнюю и Нижнюю. Фиваидская пустыня фигурирует в житиях первых христианских отшельниках, которые избрали ее для своего подвига.

[28] «монтанистская Фригия» – монтанизм, еретическое движение в христианстве II века. О Религиозные идеи монтанизма известны из книг обратившегося в эту секту Тертуллиана. Бывший языческий жрец Монтан из Фригии (на границе с Мизией), обратившись в христианство, стал проповедовать духовное общение с Божеством, свободное от иерархии и обрядов и проявляющееся в особых дарах Святого Духа, преимущественно в пророческом даре. Движение распространилось из Малой Азии во Фракии. Последователи Монтана настоящими духовными христианами (пневматиками) и «святыми» считали только себя, а большинство верующих христиан признавали за низший род людей – душевных (психиков). Монтанизм проповедовал крайний аскетизм, категорический запрет повторных браков и стремление к мученичеству во имя Христа – как прямой путь в Царство Небесное. Впоследствии Монтанова, или катафригийская ересь была осуждена Первым вселенским собором в Никее (325). Осужденный Церковью, монтанизм в III веке еще сохранял влияние в Африке. При гонении императора Юстиниана I последние монтанисты заперлись в деревянных церквах и сожгли себя.

[29] Бокль Генри Томас (1821–1862) – английский историк и социолог-позитивист, автор «Истории цивилизации в Англии». Родился в семье богатого лондонского купца. Из-за слабого здоровья не получил хорошего образования. Всю жизнь писал монументальную «Историю цивилизации в Англии». Вслед за Контом считал главным фактором исторического развития умственный прогресс, отрицая наличие нравственного прогресса.

Бюхнер Людвиг (1824–1899), немецкий философ и врач, естествоиспытатель. Находился под сильным влиянием философии Фейербаха. Исходным у Бюхнера является понятие материи, тождественной веществу и обладающей рядом свойств, или сил, среди которых наиболее важное – движение. Вера в безграничные возможности науки и критика агностицизма сочетались у Бюхнера с некоторыми оговорками о непознаваемости материи. Защищал идеи социального дарвинизма, провозглашал борьбу за существование (капиталистическую конкуренцию) основой социального развития.

[30] апория – (греч. «безысходность, безвыходное положение») – вымышленная, логически верная ситуация, которая не может существовать в реальности. Апоретическое (апорийное) суждение фиксирует несоответствие эмпирического факта и описывающей его теории. Апории известны со времен Сократа. Наибольшую известность получили апории Зенона из Элеи.

[31] Лавров Петр Лаврович (1823–1900) – теоретик революционного народничества. Был членом организации «Земля и Воля». В 1866 году в ссылке написал „Исторические письма», имевшие большое влияние на молодежь. В этой книге он доказывал, что прогресс в истории возникает благодаря критически мыслящим личностям. Участник Парижской Коммуны. Редактировал за границей журнал «Вперед» в 1871 году, в котором пропагандировал необходимость «итти в народ», дабы упорной работой перевоспитать народ в духе социализма. Участвовал одно время в редактировании заграничного издания «Народной Воли». Редактор газеты «Вперед». Прожил большую часть жизни за границей.

[32] «сугубое аллилуйя» – один из пунктов расхождения между сторонниками старообрядчества и «никонианами». Старообрядцы считали, что необходимо в конце славословий произносить «аллилуйя» лишь дважды, а не трижды, как утверждали никониане.

[33] Михайлов Александр Дмитриевич (1855–1884) – русский революционер, народник, один из членов Исполнительного комитета «Народной воли». В 1875 году поступил в Технологический институт. Был в том же году исключен за участие в студенческом движении и выслан на родину в Путивль. В 1876 году побывал в Киеве, где познакомился с революционерами, но не примкнул ни к одной из групп. Осенью 1876 года вернулся в Санкт-Петербург, поступил в Горный институт и стал одним из деятельных организаторов общества «Земля и воля». Весной 1877 года ушел «в народ», жил в Саратовской губернии среди старообрядцев, надеясь со временем реформировать староверие в революционную религию. В 1878 году вернулся в Санкт-Петербург. Михайлов участвовал в боевых предприятиях землевольцев: неудачной попытке освобождения арестованного товарища, подготовке покушения на шефа жандармов Н. В. Мезенцова. В 1879 году Михайлов устроил Н. В. Клеточникова в III Отделение и был в курсе всех действий жандармерии. Талантливый организатор, он требовал от товарищей жесткой дисциплины, разработал эффективную систему конспирации. В 1879 году после Липецкого и Воронежского съездов, когда произошел раскол «Земли и воли», Михайлов вошел в состав Исполнительного комитета террористической «Народной воли». Он наладил работу подпольных типографий, занимался финансами партии.

Принимал активное участие в террористической деятельности. Арестован в ноябре 1880 года и был судим в 1882 году по «Процессу 20-ти». Смертный приговор был заменен Михайлову вечной каторгой. Умер в Алексеевском равелине Петропавловской крепости.

[34] Фигнер Вера Николаевна (1852–1942) – русская революционерка, террористка, член Исполнительного комитета «Народной воли», позднее эсерка. В 1863–1869 годах обучалась в Казанском Родионовском институте благородных девиц. В этом заведении уделялось особое внимание религиозному воспитанию учащихся, но Вера стала убежденной атеисткой. В 1870 году поступила в Казанский университет, в том же году вышла замуж за судебного следователя А. В. Филиппова, чтобы вместе выехать в Швейцарию и завершить там медицинское образование. В 1872 году поступила на медицинский факультет Цюрихского университета, где познакомилась с народницей Софьей Бардиной и сложившимся вокруг нее кружком русских студенток (так называемых «фричей). Изучала политэкономию, историю социалистических учений и революционного развития в Европе. Утверждала, что ее любимый литературный герой – Рахметов. В 1874 году перешла в Бернский университет, где познакомилась с П. Лавровым и М. Бакуниным, после чего кружок «фричей» превратился в ядро «Всероссийской социально-революционной организации». В 1875 году вернулась в Россию, не завершив образования. Сдала экзамены на звание фельдшерицы и развелась с мужем, не разделявшим ее революционных взглядов. В 1876 году принимала участие в «хождении в народ», вела пропаганду среди крестьян Самарской губернии. Формально не входила в организацию «Земля и воля», но возглавляла созданный ею автономный кружок «сепаратистов» (Александр Иванчин-Писарев, Юрий Богданович, Александр Соловьев), который разделял взгляды землевольцев. После распада «Земли и воли» вошла в Исполнительный комитет организации «Народная воля». Участвовала в подготовке покушений на Александра II в Одессе (1880) и Петербурге (1881). После убийства Александра II смогла скрыться, оказавшись единственным не арестованным полицией членом организации. Весной 1883 года в Харькове была выдана полиции С. П. Дегаевым, арестована и предана суду. В сентябре 1884 года по «Процессу 14-ти» Фигнер приговорена Петербургским военно-окружным судом к смертной казни. Казнь была заменена бессрочной каторгой. 20 лет провела в одиночном заключения в Шлиссельбургской крепости. В 1904 году была отправлена в ссылку – вначале в Архангельскую, затем – в Казанскую губернию, оттуда – в Нижний Новгород. В 1906 году получила разрешение выехать за границу для лечения.

В 1907 году вступила в партию эсеров, откуда вышла после разоблачения Е. Ф. Азефа. В 1910 году выступила инициатором создания «Парижского комитета помощи политкаторжанам», сблизилась с Е. П. Пешковой. Комитет формировал общественное мнение на Западе в защиту политзаключенных в России. В Париже Фигнер написала брошюру «Русские тюрьмы», переведенную на многие языки мира. Фигнер, неплохо освоившая английский и французский языки, выступала на митингах, в частных домах, на студенческих собраниях. Ее рассказы о политическом застенке в Шлиссельбурге,

преследованиях в России противников власти, вызывали живое сочувствие. В 1915 году при возвращении в Россию на границе арестована, осуждена и сослана под надзор полиции в Нижний Новгород. В декабре 1916 года благодаря брату Николаю, солисту Императорских театров, получила разрешение жить в Петрограде. Февральскую революцию 1917 года встретила председателем Комитета помощи освобожденным каторжанам и ссыльным. На приеме, устроенным Председателем Временного правительства князем Г. Е. Львовым, требовала предоставления женщинам избирательных прав на выборах в Учредительное Собрание. В июнь 1917 года была избрана кадетами кандидатом в члены Учредительного Собрания. Октябрьскую революцию 1917 года не приняла. В 1920 году создала двухтомный «Запечатленный труд» об истории русского революционного движения. В середине 1920-х годов приняла участие в создании Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев. В 1927 году вместе с группой «старых революционеров» обратилась к советскому правительству с требованием прекратить политические репрессии. В день 80-летия (1932 год) было издано полное собрание ее сочинений в 7 томах — рассказ об ужасах жизни в «царских застенках». Фигнер не стала членом Коммунистической партии. Она писала обращения к властям, тщетно пытаясь спасти от гибели людей. Когда в начале войны ей предложили эвакуироваться, то почти не покидавшая постели девяностолетняя Вера Николаевна сказала: «Пусть заботятся о живых».

[35] «ересь жидовствующих» — этот термин используется применительно к отколовшейся религиозной группе Схарии, возникшей в Новгороде в последней четверти XV века. Характерная черта — следование некоторым иудейским предписаниям и обрядам. В частности, «жидовствующими» в XVIII — начале XX веков называли «субботников», соблюдавших все ветхозаветные предписания и ожидавших пришествия Мессии. Этнически субботники были русскими и жили в пределах Астраханской, Ставропольской и Тамбовской губерний, а также на Кавказе. При императоре Николае I против них принимали суровые меры. Возникновение ереси в Новгородской республике во второй половине XV века обычно связывают с проповедником по имени Схария и его сторонником Истомой. Сведения о учении Схарии и его последователей весьма отрывочны. Жидовствующие, по словам их противников, отрицали монашество и церковную иерархию, отвергали поклонение иконам, мощам и кресту. Строгие монотеисты, они не признавали божества Иисуса Христа, полагая его сыном человеческим, и пророком, подобным Моисею. Сторонники ереси стремились получить влияние при дворе великого князя Московского Ивана III, который в те годы вел борьбу за присоединение Новгорода. Подобно нестяжателям они проповедовали отказ от церковного землевладения. В 1478 году Иван III приблизил к себе новгородских священников Алексея и Дениса, которые в 1480 году получили места протопопов в Успенском и Архангельском соборах Москвы. Их проповедь привлекла многих москвичей, в том числе невестку великого князя Елену, приближенных великого князя, в числе которых был дипломат и писатель дьяк Федор Курицын. В 1487 году новгородский архиепископ Геннадий доносил великому князю и митрополиту об открытой им

ереси. Несмотря на противодействие митрополита Московского Геронтия, Геннадию удалось заручиться поддержкой епископов, и в 1488 году созвать собор, на котором были осуждены новгородские еретики. Преподобный Иосиф Волоцкий написал обличительную книгу «Просветитель». Именно он способствовал распространению названия «жидовствующие», связав христианских инакомыслящих с «врагами божиими» евреями. Во многом благодаря его стараниям новый собор в 1490 году отлучил нестяжателей и жидовствующих от церкви и предал проклятию. В 1504 году под председательством митрополита Симона был созван собор, специально посвященный искоренению ереси. Видные приверженцы ереси были преданы анафеме и сожжены.

[36] Гаршин Всеволод Михайлович (1855–1888) – русский писатель, поэт, художественный критик. С 1864 года он учился в петербургской 7-й гимназии. В 1874 году Гаршин окончил гимназию и поступил в Горный институт, но не закончил его. Война с турками прервала его занятия. Он поступил добровольцем в действующую армию, был ранен. Выйдя в отставку, занялся литературной деятельностью. На литературное поприще Гаршин выступил в 1877 году с рассказом «Четыре дня», сразу создавшим ему известность. В 1883 году появился один из его рассказов – «Красный цветок». Герой его, психически больной, борется с мировым злом, которое, как ему кажется, воплотилось в красном цветке в саду: достаточно сорвать его и будет уничтожено все зло мира. В 1880 году, потрясенный смертной казнью молодого революционера, Гаршин заболел психически и был помещен в лечебницу для душевнобольных. 19 марта 1888 года он вышел из своей квартиры, бросился с лестницы в пролет.

[37] Вадковский, митрополит Антоний (в миру Александр Васильевич Вадковский) (1846–1912) – с 25 декабря 1898 года вплоть до кончины – митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. С 1900 года первенствующий член Святейшего Синода.

Родился в селе Царевка Тамбовской губернии в семье священника. Однажды приход отца посетил епископ Феофан (Говоров). Ему были представлены все дети, но он обратил внимание только на Александра, благословил его. Окончил Тамбовскую духовную семинарию, а в 1870 году Казанскую духовную академию и был оставлен при Академии доцентом по кафедре пастырского богословия и гомилетики. В 1872 году вступил в брак. Его жена была тяжело больна туберкулезом. У них родилось двое детей. В 1879 году он овдовел, а в 1882 году потерял детей. В марте 1883 года был пострижен в монашество. С 1887 года ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии. 3 мая 1887 хиротонисан во епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии. 24 октября 1892 возведен в сан архиепископа и назначен на новооткрытую Выборгско-Финляндскую кафедру. В июне 1897 года архиепископ Антоний был первым русским иерархом, посетившим Англию, где представлял Святейший Синод на торжествах по случаю празднования 60-летнего юбилея Королевы Виктории. Владыка вернулся на родину обладателем почетных степеней доктора богословия и прав Оксфордского и Кембриджского университетов. В декабре 1898 года был возведен в сан митрополита и назначен

митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским, священно-архимандритом Свято-Троицкой Александро-Невской лавры.

В январе 1906 года по повелению Николая II стал во главе Предсоборного Присутствия. В апреле 1906 года был избран членом Государственного совета, а 27 июня освобожден по собственному прошению. Под его руководством было предпринято всестороннее исследование вопросов, разделявших православных с англиканами и старокатоликами. Благословил основание и деятельно заботился об Александро-Невском обществе трезвости. Был принципиальным противником вмешательства духовенства в политическую деятельность: был против избрания архиереев в Государственную Думу. Настаивал на исключении из законодательства формулировки «господствующая Церковь», ибо полагал, что господство — нехристианская идея. Подвергался критике в печатных органах Союза русского народа, в особенности со стороны председателя Союза А. И. Дубровина. Поводом для нападок послужил отказ освятить знамя Союза, а также покровительство Антония епископу Антонину (Грановскому), священнику Г. Петрову и студентам духовных школ, замешанных в революционном движении. Многолетним помощником митрополита, близким к нему по духу и убеждениям, был будущий священномученик митрополит Петроградский Вениамин (Казанский).

[38] Маликов Александр Капитонович (1839–1904) — российский общественный деятель. В 1866 году по делу «ишутинцев» был выслан в Холмогоры. «Ишутинцы» — участники тайного революционного общества, основанного в Москве Н. А. Ишутиным с целью захвата власти революционной партией для передачи государственного управления народу. Общество возникло в сентябре 1863 года как кружок, примыкавший к «Земле и воле». Ядро общества составляли Ишутин, В. Д. Ермолов, Д. А. Юрасов, М. Н. Загибалов, В. Н. Шаганов, П. Ф. Николаев, Д. В. Каракозов. Разрабатывались программа и устав, намечавшие создание сети тайных обществ в провинции и принявшие тактику индивидуального террора. Подготавливалось устройство побега Н. Г. Чернышевского с каторги. В связи с неудавшимся покушением Каракозова на Александра II (1866) тайное общество было частично раскрыто. Значительное число участников общества подверглось репрессиям, большинство же продолжало революционную борьбу в нечаевских кружках, «Рублевом обществе», «Сморгонской академии». Маликов в 1874 году выдвинул религиозно-нравственное учение о «богочеловечестве». Маликов, обладавший даром слова, создал общество последователей. Он решил эмигрировать в Америку, чтобы там осуществить свои идеалы. Перебравшись после ряда злоключений в Америку, друзья (всего 15 человек) приобрели участок в Канзасе и образовали земледельческую колонию. Там были — Н. В. Чайковский с женой, А. Н. Маликов с женой и детьми, бывший студент-медик С. В. Клячко, Лидия Эйгоф из Саратова, Хохлов, студент Н. С. Бруевич из Орла. Позднее к ним присоединился Вильям Фрей (Вл. Констант. Гейнс), эмигрировавший из России еще в 1867 году. На деле мечты «богочеловеков» не оправдались. В 1877 году община распалась, и общинники, — те, кто не мог по своему политическому положению вернуться в Россию, — рассеялись по разным местам за границей.

[39] Тихомиров Лев Александрович (1852–1923) — русский общественный деятель, в молодости — народоволец. Окончил Керченскую Александровскую гимназию с золотой медалью. В 1870–1873 годах учился в Московском университете. В 1872–1873 годах активный член общества «чайковцев», вел пропаганду среди рабочих. В ноябре 1873 года был арестован и осужден по «процессу 193-х». В 1878 году член центра «Земли и воли» и редакции ее печатного органа. В 1879 году член Исполнительного комитета «Народной воли». На Липецком съезде в 1879 году (на котором была организована «Народная воля») поддержал решение съезда о цареубийстве. Непосредственного отношения к убийству Александа II Тихомиров не имел. В 1882 году, желая избежать ареста, уехал за границу. Издавал вместе с П. Лавровым «Вестник Народной воли». В 1888 году отрекся от революционных убеждений, открыто выступив против прежних идей в предисловии ко второму изданию книги «La Russie politique et sociale» (1888). В 1889 году Тихомиров просил помилования, был помилован и смог вернуться в Россию. Прибыв в Петербург, бывший революционер отправился в Петропавловский собор поклониться праху царя Александра II, против которого боролся. Тихомиров стал деятельным сотрудником «Московских ведомостей» и «Русского обозрения». После 1905 года Тихомиров разрабатывал схему реформ системы «думской монархии». В 1907 году был приглашен из Москвы лично П. А. Столыпиным в Петербург, где занял должность члена Совета Главного управления по делам печати. Основной задачей было консультирование Столыпина по вопросам, связанным с рабочим движением. Основными мерами по разрешению рабочего вопроса Тихомиров предлагал широкую деятельность рабочих союзов, введение обязательного государственного страхования по болезни и от несчастных случаев, пенсионного страхования. Предложения Тихомирова частично были реализованы после принятия в 1913 году новых законов о страховании рабочих. В 1909 году Тихомиров вернулся в Москву. В награду от премьер-министра он получил в аренду издание «Московские ведомости», редактором которого был до 1913 года. В 1917 году отошел от политической деятельности. Последним законченным произведением Тихомирова стала художественная повесть «В последние дни (Эсхатологическая фантазия)», написанная в 1919–1920 годах.

[40] Якубович Петр Филиппович (1860–1911) — революционер-народоволец, поэт, писатель, переводчик. Окончил гимназию в Новгороде и в 1882 историко-филологический факультет Петербургского университета, участвовал в студенческом движении. Печатался в журналах «Дело», «Слово», «Отечественные записки», «Вестник Европы». В начале 1882 года становится профессиональным революционером, вступив в петербургскую организацию «Народной воли». С 1883 года (после ареста В. Н. Фигнер) — Петр Якубович один из лидеров народовольческого движения Петербурга. В январе 1884 года стал инициатором создания Молодой партии «Народной воли». Летом 1884 года Якубович создал нелегальную типографию в Дерпте (Тарту). Арестован в Петербурге 15 ноября 1884 года, был заключен в Петропавловскую крепость, где пробыл около 3-х лет. Петербургский военный суд в 1887 году (дело Лопатина, Саловой, Конашевича) приговорил его к смертной казни,

замененной 18 годами каторги. До 1890 года отбывал наказание в Карийской (Нерчинского округа) политической тюрьме, затем был переведен в общеуголовную Акатуйскую каторжную тюрьму и три года работал в рудниках. Срок наказания был сокращен и в 1895 году Петр Якубович был отправлен на поселение в Курган, Тобольской губернии. В 1899 году заболел сильным нервным расстройством и получил разрешение лечиться сначала в Казани, затем в Петербурге. В годы первой русской революции входил в состав Шлиссельбургского комитета (помощи узникам Шлиссельбургской крепости). Работал редактором отдела поэзии журнала «Русское богатство». Он первым перевел на русский язык «Цветы зла» Шарля Бодлера. Цикл автобиографических очерков Петра Якубовича об Акатуйской каторге «В мире отверженных», имел огромный успех.

[41] ...Шелгунова, Михайловского, Бунакова, кн. С. Н. Трубецкого... – Федотов перечисляет похороны русских общественных деятелей, которые сопровождались массовыми мирными демонстрациями.

Шелгунов Николай Васильевич (1824–1891) – русский публицист и литературный критик, ученый-лесовод, одна из основных фигур революционно-демократического движения 1850–1860-х годов. Отец умер, когда ему было 3 года, оставив семью без средств существования. Мальчика отдали в Александровский кадетский корпус для малолетних. В 1833 году его отдали в Лесной институт. Шелгунов окончил курс по первому разряду с чином подпоручика, и поступил на службу в лесной департамент. Летом он совершал разъезды по провинциям, жил в деревнях и знакомился с жизнью народа. Зимой возвращался в Петербург. В 1849 году был послан в Симбирскую губернию и был оставлен при тамошнем управлении казенными землями. На службе находились честные люди, приносившие в провинцию заветы своих учителей Грановского и Мейера. В 1851 году Шелгунов возвратился в Петербург. В это время завязались прочные отношения с литературными кругами; знакомство с Н. Г. Чернышевским и М. Л. Михайловым превратилось в тесную дружбу. Шелгунов настоял на том, чтобы ему была предоставлена заграничная командировка.

Пребывание в Париже преобразило Шелгунова. По возвращении из-за границы он продолжал службу по лесному ведомству. Осенью 1857 года Муравьев назначил Шелгунова начальником отделения лесного департамента. Когда директором департамента был назначен племянник Муравьева, Шелгунов решил оставить департамент. Вместо отставки ему дали заграничный отпуск. Шелгунов пробыл за границей около полутора лет. Вместе с Михайловым Шелгунов побывал у Герцена в Лондоне. По возвращении из-за границы составил проект преобразования лесного корпуса в высшее учебное заведение. В марте 1862 года вышел в отставку. Публицистическая деятельность Шелгунова началась в «Современнике» в то время, когда во главе журнала стояли Добролюбов и Чернышевский. Весной 1862 года появились прокламации, обращенные к народу и к солдатам. За первую пришлось отвечать Чернышевскому, за вторую – Шелгунову. Он распространял прокламации к народу весной 1862 года. Этой же весной Шелгунов вместе с женой выехал в Нерчинск, чтобы повидаться с сосланным туда Михайловым. Здесь был аре-

стован и препровожден в Петербург, в крепость, в которой пробыл до ноября 1864 года. В ноябре 1864 года Шелгунов был выслан в Вологодскую губернию. Лишь в 1869 году ему удалось перебраться из Вологодской губернии в Калугу. В конце 1870-х годов Шелгунов получил доступ в Петербург. После смерти Благосветлова он стал фактическим редактором журнала «Дела». В 1883 году Шелгунов был выслан в Выборг.

Бунаков Николай Федорович (1837–1904) — русский педагог. Родился в Вологде. Окончил курс Вологодской классической гимназии. Преподавал русский язык в Вологодском уездном училище, затем в Воронежской военной гимназии. Одновременно организовал начальную школу с двухгодичным сроком обучения. Был руководителем учительских съездов и курсов. Руководил 11-ю учительскими съездами. Из-за политической неблагонадежности был отстранен от организационно-педагогической деятельности. Переехал из Воронежа в село Петино, где на свои средства открыл начальное народное училище. Из выпускников училища создал самодеятельный крестьянский театр. Развивал идеи К. Д. Ушинского. Был сторонником демократизации народной школы, введения всеобщего бесплатного начального обучения. Считал, что неграмотность является величайшей бедой и несчастьем народа.

Михайловский Николай Константинович (1842–1904) — см. прим. № 11.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) — русский религиозный философ, публицист и общественный деятель. Брат философа Е. Н. Трубецкого и отец философа Н. С. Трубецкого. Лето братья проводили в родовом подмосковном имении «Ахтырка», в трех верстах от Хотькова. В 1881 году братья, Сергей и Евгений, поступили на юридический факультет Московского университета. Сергей через две недели перешел на историко-филологический факультет, где учился сначала на историческом, а затем — на классическом отделении. В студенческие годы познакомился с произведениями В. С. Соловьева, который стал его другом. В 1885 году окончил Московский университет и был оставлен на кафедре философии для подготовки к профессорскому званию. В следующем году он сдал магистерские экзамены и с 1888 года стал читать лекции как приват-доцент. В 1890 году защитил магистерскую диссертацию «Метафизика в Древней Греции», а в 1900 году — докторскую «Учение о Логосе в его истории». С 1904 года — ординарный профессор МГУ. Летом 1895 года Трубецкой поселился вместе с семьей в имении «Узкое». В 1903 году был командирован за границу. Первый выборный ректор Московского Университета. После того, как Николай II ввел «Временные правила об управлении высшими учебными заведениями Министерством народного просвещения», Совет университета избрал ректором 43-летнего князя С. Н. Трубецкого. Однако это не остановило студенческих волнений и 22 сентября Трубецкой принял решение закрыть университет. 29 сентября в помещении Министерства народного просвещения в Петербурге, куда он отправился, чтобы уладить дела в университете, у него произошло кровоизлияние в мозг, от которого он скончался.

[42] Азеф Евно Фишелевич (1869–1918) — российский революционер-провокатор, один из руководителей партии эсеров и одновременно секретный сотрудник Департамента полиции. Как глава Боевой организации эсеров

организовал и успешно провел ряд терактов. В то же время, как агент Охранного отделения, раскрыл и сдал полиции множество революционеров. Родился в местечке Лысково Гродненской губернии в семье портного-еврея. Участвовал в кружках революционной еврейской молодежи. В 1890 году окончил гимназию в Ростове-на-Дону. В 1892 году бежал в Германию, где учился на инженера-электротехника в Карлсруэ. В число секретных сотрудников полиции Азеф был принят в 1892 году. В 1899 году вступил в союз социалистов-революционеров. После ареста Г. А. Гершуни в 1903 году Азеф остался центральной фигурой и возглавил Боевую Организацию эсеров, осуществляющую террористические акты. Созданную Гершуни Боевую Организацию Азеф реорганизовал, сделав ее централизованной, строго дисциплинированной и легко управляемой. Сам Азеф при поддержке М.Гоца часто прибегал к террору, предотвращая некоторые террористические акты (покушение на министра внутренних дел П. Н. Дурново, на царя Николая II).

Выдал весь первый состав ЦК ПСР и некоторых эсеров-боевиков (С. Н. Слетова, Г. И. Ломова, М. А. Веденяпина, А. В. Якимову, З. В. Коноплянникова), а также планы и коммуникации революционеров. Одновременно организовал более 30 террористических актов, осуществил убийства министра внутренних дел В. К. Плеве, генерал-губернатора Москвы великого князя Сергея Александровича, Петербургского градоначальника В. Ф. фон дер Лауница, главного военного прокурора В. П. Павлова. Часть терактов готовил в тайне от Департамента полиции. О других своевременно сообщал в охранку. Благодаря этому Азефа считали «своим» и члены партии и полиция. Азеф инициировал ликвидацию священника Г. Гапона как «провокатора», что и было исполнено боевиками П. М. Рутенберга. После Манифеста 17 октября 1905 года Азеф стал сторонником роспуска Боевой Организации, после чего эсеры перешли к террору с помощью децентрализованных летучих отрядов. Результатом последнего предательства Азефа был арест полицией и казнь членов Летучего Боевого отряда партии социалистов-революционеров в феврале 1908 года. Азеф готовил покушение на Николая II. Однако в 1908 году был разоблачен как провокатор публицистом В. Бурцевым. На внутрипартийном разбирательстве ЦК ПСР приговорил Азефа к смерти, однако тот скрылся за границей. В дальнейшем жил в Берлине под видом рантье Александра Неймайера. После начала Первой мировой войны Азеф разорился, так как все его средства были вложены в русские ценные бумаги. В июне 1915 года немецкая полиция арестовала его как бывшего русского секретного агента. Содержался в тюрьме Моабит, был освобожден в декабре 1917 года. В тюрьме заболел и 24 апреля 1918 года умер в берлинской клинике.

Савинков Борис Викторович (1879–1925) — террорист, русский политический деятель, революционер, руководитель Боевой организации партии эсеров. Его отец товарищ прокурора окружного военного суда в Варшаве, за либеральные взгляды был уволен в отставку. Мать, Софья Александровна, сестра художника Н. А. Ярошенко — журналист и драматург, автор хроники революционных мытарств своих сыновей (писала под псевдонимом С. А. Шевиль). Старший брат Александр — социал-демократ, был сослан в Сибирь, покончил с собой в якутской ссылке в 1904 году. Младший, Вик-

тор – офицер русской армии, журналист, художник, участник выставок «Бубнового валета», масон.

Савинков учился в гимназии в Варшаве, затем в Петербургском университете, из которого исключен за участие в студенческих беспорядках. В 1897 году был арестован в Варшаве за революционную деятельность. Женился на Вере Успенской, дочери писателя Г. И. Успенского. Печатался в газете «Рабочая мысль». В 1901 году работал в группе пропагандистов в «Петербургском союзе борьбы за освобождение рабочего класса». В 1901 году был арестован и выслан в Вологду. В июне 1903 года Савинков сбежал в Женеву, где вступил в партию эсеров, в ее Боевую организацию. Принимал участие в подготовке террористических актов: убийство министра внутренних дел В. К. Плеве, московского генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича, покушения на министра внутренних дел Дурново и на московского генерал-губернатора Дубасова. Савинков стал заместителем руководителя Боевой организации Азефа, а после его разоблачения – ее руководителем. В 1906 году Савинков в Севастополе готовил убийство командующего Черноморским флотом адмирала Чухнина. Был арестован и приговорен к смертной казни, но бежал в Румынию.

В Париже зимой 1906–1907 года Савинков познакомился с Д. С. Мережковским и З. Гиппиус, ставшими его литературными покровителями. В 1909 году написал книгу «Воспоминания террориста», в том же году опубликовал повесть «Конь бледный», в 1914 году – роман «То, чего не было». После начала Первой мировой войны Савинков вступил добровольцем во французскую армию, участвовал в боевых действиях, был военным корреспондентом ряда русских газет. После Февральской революции 1917 года вернулся в Россию и возобновил политическую деятельность. Был назначен комиссаром Временного правительства в 7-й армии. С 28 июня – комиссар Юго-Западного фронта. Поддержал генерала Корнилова в его решении ввести смертную казнь на Юго-Западном фронте. В том же месяце Савинков стал управляющим военного министерства и реальным претендентом на полноту диктаторской власти в стране. 27 августа 1917 при наступлении Корнилова на Петроград был назначен военным губернатором Петрограда и исполняющим обязанности командующего войсками Петроградского военного округа. Предложил Корнилову подчиниться Временному правительству, но 30 августа подал в отставку.

Октябрьскую революцию встретил враждебно и считал, что «Октябрьский переворот не более как захват власти горстью людей, возможный только благодаря слабости и неразумию Керенского». Пытался помочь осажденному в Зимнем Временному правительству, вел об этом переговоры с генералом М. В. Алексеевым. Уехал в Гатчину, где был назначен комиссаром Временного правительства при отряде генерала П. Н. Краснова. Входил в антисоветский «Донской гражданский совет», образованный генералом Алексеевым; занимался формированием Добровольческой армии. В феврале-марте 1918 года создал в Москве на базе организации гвардейских офицеров подпольный «Союз защиты Родины и Свободы». В конце мая заговор в Москве был раскрыт, многие его участники арестованы. После подавления мятежей против

советской власти в Ярославле, Рыбинске и Муроме летом 1918 года состоял в отряде В. О. Каппеля. Потом приехал в Уфу. По поручению председателя Директории Н. Д. Авксентьева уехал с военной миссией во Францию через Владивосток, Японию, Сингапур и Индию. В 1919 году вел переговоры с правительствами Антанты о помощи Белому движению.

Во время Советско-польской войны 1920 года Савинков, обосновавшись в Варшаве (куда приехал по приглашению гимназического товарища Юзефа Пилсудского), создал под своим председательством Эвакуационный комитет, переименованный в «Русский политический комитет». Был выслан в октябре 1921 года из Польши. 10 декабря 1921 года Савинков в Лондоне тайно встречался с большевистским дипломатом Красиным. Красин считал желательным и возможным сотрудничество Савинкова с коммунистами. В последующие дни Савинков приглашался к Черчиллю (в то время министру колоний) и Ллойд Джорджу, которым рассказал о беседе с Красиным. Порвав с белым движением, Савинков оказался в полной политической изоляции. В начале августа 1924 года нелегально приехал в СССР, куда был завлечен в результате разработанной ОГПУ операции «Синдикат-2». 16 августа в Минске был арестован. На суде Савинков признал свою вину и поражение в борьбе против Советской власти. Военная коллегия Верховного суда СССР 29 августа 1924 года приговорила его к расстрелу. Верховный суд ходатайствовал перед Президиумом ЦИК СССР о смягчении приговора. Ходатайство было удовлетворено, расстрел заменен лишением свободы на 10 лет. По официальной версии, 7 мая 1925 в здании ВЧК на Лубянке Савинков покончил жизнь самоубийством, бросившись в лестничный пролет с пятого этажа.

Каляев Иван Платонович (1877–1905) — российский революционер, террорист, эсер, поэт. Родился в Варшаве в семье отставного полицейского. В 1897–1899 годах студент Императорских Московского и Петербургского университетов. С 1898 года член Петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». За участие в 1899 году в студенческой забастовке был выслан в Екатеринослав. После возвращения в Петербург ему не позволили восстановиться в университете. В 1902 году поехал учиться в Германию, но по дороге в Берлин во время обыска у него была найдена социалистическая литература, и он был выдан России. После 3-месячного заключения в Варшаве был выслан в Ярославль. В 1903 году выехал в Женеву, где вступил в Боевую организацию эсеров. В 1904 году в Петербурге участвовал в покушении на министра внутренних дел В. К. Плеве. В 1904 году Боевая организация вынесла «смертный приговор» дяде императора Николая II, великому князю Сергею Александровичу, московскому генерал-губернатору. 2 февраля 1905 года Каляев не бросил бомбу в карету, потому что увидел, что рядом с великим князем сидят его малолетние племянники. 4 февраля 1905 в Москве бомбой убил великого князя. Прося о помиловании, Каляев подавал кассационную жалобу, протест был отклонен Сенатом.

Балмашев Степан Валерианович (1881–1902) — эсер, студент Казанского, а затем Киевского университетов, убийца министра внутренних дел Сипягина. Сын известного народовольца Валериана Балмашева. В январе 1901 года был

арестован в числе 183 студентов Киевского университета за участие в студенческой забастовке и отдан в солдаты. Вернувшись осенью 1901 года, вновь поступил в Киевский университет. Возглавил кружок «Киевский союз социалистов». Сблизился с эсерами и вступил в их боевую организацию. 2 апреля 1902 года, Балмашев, одетый в адъютантскую форму, приехал в Мариинский дворец, где должен был находиться министр внутренних дел Д. С. Сипягин, и узнав, что министр еще не прибыл, заявил швейцару, что, имея поручение к министру, приедет еще раз. Через несколько минут Балмашев вернулся, а почти вслед за ним вошел и министр. Балмашев подошел к нему и со словами, что привез пакет с бумагами от великого князя Сергея Александровича, произвел несколько выстрелов, от которых министр через час скончался. Военный суд приговорил его к смертной казни через повешение. Повешен в Шлиссельбургской крепости 3 мая 1902 года.

[43] Арцыбашев Михаил (1878–1927) — один из популярных беллетристов начала XX века, чье творчество многие годы подвергалось жестокой критике. Роман «Санин» — главная книга писателя — долгое время носил клеймо «порнографического романа», стал известным во всем мире.

[44] Карпов Пимен Иванович (1884–1963) — родился в селе Турки, Курской губернии в безземельной крестьянской семье старообрядцев. До 16 лет жил случайными заработками в городе. Грамоте научился самостоятельно. В 1905-1906 годах вел революционную пропаганду среди крестьян. В 1907 году был арестован, отбывал тюремное заключение. Совершив с товарищами побег из тюрьмы, временно жил в Финляндии. Во время Первой мировой войны был рядовым. Впервые стихи Карпова были опубликованы в 1906 году. Спустя три года вышел сборник статей «Говор зорь», на который сочувственно откликнулся Л.Н.Толстой. Первая книга стихов вышла в 1912 году. В 1913 году вышла повесть «Пламень», вызвавшая бурную дискуссию в печати. Почти сразу же после издания книга была конфискована цензурой и почти весь тираж уничтожен. После Октябрьской революции публиковался в советской прессе. В 1920 году вышел сборник рассказов «Трубный голос». В 1922 году сборники стихов «Звездь» и «Русский ковчег». Автобиографическая повесть «Из глубины» была издана в Москве в 1956 году.

На поле Куликовом

Первая публикация в журнале «Современные записки» № 32 за 1927 год под псевдонимом Е. Богданов. В этой статье явно прослеживается влияние «евразийцев» — недаром свои первые зарубежные публикации после эмиграции из России он осуществил в их журнале «Версты». Это единственная попытка Федотова на примере поэзии Александра Блока обосновать взгляды «евразийцев» на судьбу России. Но вскоре соблазн «евразийства» был им преодолен.

Републикация в сборнике «Новый град», издательство имени Чехова, Нью-Йорк, 1952 год, сборник статей Г. П. Федотова под редакцией Ю. П. Иваска. Позже эта работа мыслителя вошла в сборник «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год. После крушения СССР статья была опубликована в двухтомнике «Судьба и грехи России», Санкт-Петербург, 1991, т. I.

[1] Датировано 1 июня 1901 г., с. Шахматово. *Прим. Г. П. Федотова.*

[2] речь идет о книге «Воспоминания об Александре Блоке». Автор воспоминаний – М. А. Бекетова (1862–1938), тетка Александра Блока со стороны матери, первый биограф поэта.

[3] «васнецовский Гамаюн...» – Гамаюн – птица вещая, «говорящая». Ее имя происходит от слова «гам» или «кам», что означает «шум», отсюда слова – «камлать», «шаман». В древнерусской традиции птица Гамаюн служила Велесу, Крышню, Коляде и Дажьбогу. Встревоженность и печаль этой птицы переданы В.М. Васнецовым в картине «Гамаюн – птица вещая» (1897). Эта тревога, волнение и пророческий дар вещей птицы, глядящей с картины, вдохновили Александра Блока на создание одноименного стихотворения.

Е. Скобцова. Жатва духа. Выпуски I–II, Paris, YMCA-Press

Первая публикация рецензии Г. П. Федотова в журнале «Современные записки» № 35 за 1927 год. Небольшая книжка «Жатва духа» вышла в 1927 году и состояла из двух частей. В нее вошли восемь житийных историй, взятых из древних патериков и пересказаннных современным языком. Стремясь к духовному просвещению эмиграции, особенно детей, Елизавета Скобцова позже начала издание дешевых христианских брошюр in quarto. В иллюстрировании ей помогали монахиня Иоанна (Ю.Н.Рейтлингер) и супруга отца Александра Ельчанинова Тамара. Брошюры бесплатно распространялись среди эмигрантов. Федотов, впоследствии ставший ее другом и соратником, в этой рецензии точно отметил важность выбора житий, которые впоследствии стали своеобразным руководством для самой матери Марии и ее соратников.

Монахиня Мария (в миру Елизавета Юрьевна Скобцова, в девичестве Пиленко, по мужу Кузьмина-Караваева) (1891–1945) – поэтесса, мемуаристка, участница французского Сопротивления. Родилась в Риге 8 декабря 1891 года в семье юриста. В июне 1895 года отец вышел в отставку, и семья переехала в Анапу, где в имении Джемете находилось имение с виноградниками, доставшееся ему после кончины его отца. Весной 1905 года Ю. Д. Пиленко был назначен директором Никитского ботанического сада, и семья переехала в Крым. Вскоре он был переведен на службу в Департамент Земледелия в Петербурге. В мае 1906 года семья переехала в Петербург, а 17 июля отец скоропостижно скончался. С 15 лет Лиза начала интересоваться литературой и искусством, бывать на литературных вечерах, на одном из которых выступал А. Блок. В 1909 году окончила Брюсовскую гимназию. 18-ти лет вышла замуж за Д. В. Кузьмина-Караваева – юриста, близкого друга многих литераторов. У нее выходят из печати первые поэтические книги: «Скифские черепки», «Юрали», «Руфь». Примыкала к акмеистам. Состояла членом партии эсеров. В 1918 году была избрана городским головой Анапы; участвовала в Белом движении. В 1919 году эмигрировала со вторым мужем, Даниилом Скобцовым, и двумя детьми, сначала в Константинополь, потом в Сербию, а затем в Париж. В 1932 году приняла постриг в церкви Свято-Сергиевского православного богословского института с именем Мария – в честь преподобной Марии Египетской. Была избрана местным секретарем Русского студенче-

ского христианского движения (РСХД) во Франции. С 1933 года – секретарь Центрального секретариата РСХД по миссионерской и социальной работе. Основала в Париже общежитие для одиноких женщин. При общежитии была устроена церковь Покрова Пресвятой Богородицы и курсы псаломщиков. Основала благотворительную и культурно-просветительную организацию помощи русским эмигрантам «Православное дело», духовником которой стал архимандрит Павел (Голышев).

Дома на Лурмель и в Нуази стали важнейшими пунктами укрытия евреев и отправки их в безопасные места. Мать Мария и отец Димитрий Клепинин выдавали евреям фиктивные справки о крещении, которые иногда помогали. Одно время у матери Марии укрывались двое бежавших советских военнопленных. В феврале 1943 года ее восемнадцатилетний сын Юра и отец Димитрий Клепинин были арестованы гестапо. Она также была арестована и отправлена в лагерь Равенсбрюк в Германии, где и погибла. По одной из версий, накануне Пасхи, 31 марта 1945 года, она пошла в газовую камеру вместо одной из отобранных администрацией лагеря женщин. В 1985 году мемориальным центром Яд Вашем в Израиле матери Марии посмертно было присвоено звание «праведник народов мира». Канонизирована Константинопольским патриархатом как преподобномученица 16 января 2004 года.

[1] Иоанникий Великий, преподобный – родился в Вифинии в 752 году в селении Марикати. Родители его были бедняками и не смогли дать ему даже начального образования. С детства пас домашний скот – единственное достояние семьи. Любовь к Богу и молитва владели его душой. По приказу императора Льва IV (775–780) многочисленные послы собирали по городам и селениям лучших юношей на военную службу. В императорское войско был принят и юноша Иоанникий. Он заслужил любовь товарищей, был храбрым воином. Прослужил он в императорском войске 6 лет. Был не раз награжден. Но военная служба тяготила его. Он намеревался уйти в пустыню. Однако, по совету опытных старцев, два года прожил в монастыре. Здесь он привыкал к иноческому послушанию, к монашеским уставам и правилам, научился грамоте. После этого преподобный удалился в пустыню. Три года пробыл в уединении, лишь раз в месяц пастух приносил ему немного хлеба и воды. День и ночь проводил в молитвах и пении псалмов. Случайно встретив своих бывших товарищей по военной службе, святой покинул пустыню и удалился в Контурийские горы. Лишь через 12 лет подвижнической жизни принял монашеский постриг. Три года после пострижения провел в затворе, после чего отправился в Хелидон к великому постнику Георгию. Подвижники прожили вместе три года. За это время преподобный Иоанникий выучил всю Псалтирь. Достигнув глубокой старости, поселился в Антидиевой обители и пробыл в затворе до своей кончины. 70 лет провел в подвигах преподобный Иоанникий. Святой стяжал дар пророчества, как свидетельствовал ученик его Пахомий. Старец во время молитвы поднимался над землей. Однажды преподобный вывел из темницы пленных греков на глазах у многочисленной стражи. Он освободил остров Фас от множества змей. Преподобный Иоанникий спас юную монахиню, готовую покинуть монастырь ради замужества. Он взял на себя

мучившую девушку страсть, а сам постом и молитвой уничтожил вражеское нападение. Святой отошел ко Господу 4 ноября 846 года в возрасте 94-х лет.

Джеймс Джойс «Дублинцы»
Предисловие

Сборник рассказов Д.Джойса в переводе Е.Н.Федотовой увидел свет в ленинградском издательстве «Мысль» в 1927 году, когда Г. П. Федотов уже находился в Париже. Поэтому его предисловие не подписано.

[1] Парнель – (Parnell) Чарлз Стюарт (1846–1891), деятель ирландского национального движения, либерал, член английского парламента

Н. А. Клепинин. «Святой и благоверный великий князь Александр Невский» YMCA-Press, Paris 1927

Первая публикация в журнале «Современные записки» № 36 за 1928 год. Републикация в в сборнике «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год. Эта рецензия свидетельствует об осмыслении Федотовым «евразийства» как течения ошибочного. В то же время это первый приступ мыслителя к переосмыслению православной агиографии. Позже плодом этого переосмысления явится его труд «Святые Древней Руси» (1931), ставший хрестоматийным руководством для всех ученых, занимающихся проблемой православной агиографии.

Клепинин Николай Андреевич (1899–1941) – писатель, историк. Принимал участие в Гражданской войне в рядах Добровольческой армии. В 1920 году эмигрировал из России в Белград. Принимал участие в Русском студенческом христианском движении (РСХД). Старший брат священника-мученика Димитрия Клепинина. В 1925 году в Хопове выступил с докладом на Третьей общей конференции РСХД как представитель Белградского кружка. Возможно, являлся одним из основателей братства святого Серафима Саровского, которое вышло из состава РСХД в 1927 году. В 1926 году переехал в Париж, где сотрудничал с издательством YMCA-PRESS и журналом «Путь». Клепинин примкнул к «движению евразийцев, он участвовал как редактор в выпуске 6-го сборника статей евразийцев. Клепинины дружили с семьей Эфронов-Цветаевых с середины 1920-х годов, снимали жилье рядом. Взгляды значительного числа евразийцев постепенно эволюционировали от осознания неслучайности октябрьской революции к принятию большевистского режима. Этим воспользовался НКВД, сумевший завербовать многих участников «евразийского сообщества». По некоторым данным, Клепинин перешел на «советскую платформу» еще в 1933 году. В 1937 году Клепинины и Эфрон после убийства советского перебежчика, разведчика Игнатия Рейсса бежали в СССР. В ноябре 1938 года Клепинины под фамилией Львовы поселились в Московской области, на станции Болшево. Летом 1939 года первыми были арестованы Ариадна Эфрон-Цветаева и другая «возвращенка», Эмилия Литауэр. Через месяц арестовали Сергея Эфрона. В ночь с 6 на 7 ноября, в Болшеве, арестовали Николая Клепинина. В ту же ночь арестовали его жену Нину, а также ее старшего сына от первого брака – Алексея Сеземана.

28 июля 1941 года в пересыльной орловской тюрьме как французских шпионов «расстреляли групповым расстрелом» супругов Клепининых, С. Я. Эфрона и Эмилию Литауэр.

[1] всего в издательстве YMCA-PRESS было опубликовано шесть книг о русских святых, включая работу Клепинина об Александре Невском, – Б. Зайцева о преподобном Сергие Радонежском, А. Толстой о святой Иулиании Лазаревской, Г. Федотова о святом митрополите Филиппе Московском, А. Гиппиус о святителе Тихоне Задонском, В. Ильина о преподобном Серафиме Саровском. Это была первая попытка поведать на современном языке, с учетом последних текстологических и исторических находок о выдающихся русских святых.

[2] Пресняков Александр Евгеньевич (1870–1929) – российский историк. Вскоре после рождения Александра, отец стал управляющим Закавказской железной дорогой, и вся семья переехала в Тифлис. Александр в 1889 году окончил гимназию в Тифлисе, поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. В университете познакомился и подружился с профессором кафедры русской истории Сергеем Федоровичем Платоновым (1860–1933). В 1893 году, в год окончания университета, он был удостоен золотой медали за конкурсное сочинение «Царственная книга, ее состав и происхождение» и оставлен при университете «для подготовки к профессорскому званию». После окончания университета Пресняков начал преподавать русскую историю и историю русского права в различных учебных заведениях Петербурга. Когда в 1903 году на базе Высших женских курсов, был основан Женский педагогический институт, А. Пресняков стал одним из его организаторов и ведущих преподавателей.

Он был противником противопоставления истории Киевской и Владимиро-Суздальской Руси. Киевскую Русь рассматривал как общую основу исторического развития русского и украинского народов. Пресняков был выдающимся археологом и исследователем древнерусских летописей. Результатом его исторических исследований стала монография «Княжое право в Древней Руси: очерки по истории X–XII веков» (1909), которая была его магистерской диссертацией. В 1918 году защитил докторскую диссертацию «Образование Великорусского государства. Очерки по истории XIII–XV столетий» и был избран на должность штатного профессора по кафедре русской истории Петроградского университета. Был одним из организаторов и директором Исторического научно-исследовательского института при Петроградском университете. После Октябрьской революции пытался приспособиться к новой действительности. Значительное внимание уделял вопросам русской истории XIX века. Занявшись изучением восстания декабристов, он к 100-летию восстания издал три научно-исследовательские работы – «Александр Первый», «Апогей самодержавия. Николай I» и «14 декабря 1825 года». В 1920-е годы преподавал историю в Институте Красной профессуры, с 1927 года был профессором этого института. В 1920 году А.Е. Пресняков был избран членом-корреспондентом Российской Академии Наук. Он воспитал многих учеников, среди которых наиболее известны Б. А. Романов и С. Н. Чернов.

[3] Вернадский Георгий Владимирович (1888–1973) — выдающийся русский и американский историк, сын академика В. И. Вернадского. В 1905 году поступил в Московский университет, но из-за начала революции 1905 года продолжил образование в Германии во Фрайбургском и Берлинском университетах. В 1910 году вернулся в Московский университет, где в числе его преподавателей были В. О. Ключевский и Р. Ю. Виппер. В течение семи лет он преподавал Петербургском университете, успешно защитил магистерскую диссертацию «Русское масонство в царствование Екатерины II». В период Гражданской войны (1917–1920) Вернадский преподавал в Перми, Киеве и в Симферополе. Эмигрировав из России в 1920 году, жил и работал в Константинополе, Афинах и затем в Праге, где преподавал в Русском юридическом факультете Карлова университета. Совместно с Н. С. Трубецким и П. Н. Савицким разрабатывал теорию евразийства, участвовал в семинаре «Seminarium Kondakovianum», названным в память об известном византинисте Н. П. Кондакове. В 1927 году М. И. Ростовцев и Ф. гольдер предложили Вернадскому стать научным сотрудником Йельского университета. В 1946 году получил звание профессора русской истории того же университета; в 1956 году ушел на пенсию. Книги Вернадского по истории средневековой Руси и татаро-монголов считаются классическими.

[4] речь идет о магистерской диссертации В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871).

В. Розанов. «Опавшие листья»

Первая публикация в журнале «Числа» № 1 за 1930 год, Париж. Позже эта работа мыслителя вошла в сборник «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год.

О Виргилии

Первая публикация в журнале «Числа» кн. 2–3, Париж, за 1930 год. Позже эта работа мыслителя вошла в сборник «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год.

[1] «Tu duca, (tu signore e) tu maestro» (ит.) — «Ты вождь, (ты господин) и ты учитель» — так обращается Данте к Вергилию в своей «Божественной комедии» (Ад, песнь вторая, стих 140).

[2] Питт-младший, Уильям (1759–1806) — английский политик. Его отец, Уильям Питт-старший, граф Чатам, лидер партии вигов, занимал пост министра иностранных дел в годы Семилетней войны, а позднее стал премьер-министром. В 14 лет Питта-младшего отдали в колледж Пембрук Холл в Кембридже. Семейные связи помогли ему избраться в парламент. Питт сразу же зарекомендовал себя превосходным оратором. Он выступал за парламентскую реформу и расширение числа избирателей. Он выступал за предоставление равных прав католикам и обеспечение свободы печати. В декабре 1783 года Питт стал премьер-министром, самым молодым в истории Англии. Ему было 24 года. Он начал свою деятельность на посту премьера с того, что подписал Версальский мирный договор, завершивший войну за независимость британских колоний в Северной Америке, союзницей которых выступила Франция. Питт признал независимость США. В 1784 году

он добился принятия парламентом закона об управлении Индией, по которому все дела Ост-Индской компании были поставлены под контроль правительства.

В первые годы революции во Франции Питт рассчитывал, что социальные потрясения ослабят главного противника Англии. Когда стало ясно, что победы французских армий создают угрозу соседям Франции, Питт сформировал коалицию, чтобы свергнуть революционную власть. После казни короля Людовика XVI Питт выслал французского посланника из Лондона. Он возглавил коалицию против Французской революции. Помимо Англии, Пруссии и Австрии, туда входили Россия, Пруссия, Испания, ряд германских княжеств. В 1799 году русские и австрийцы под руководством Суворова изгнали французов почти со всей территории Италии. Морская победа при Абукире обрекла на капитуляцию французский экспедиционный корпус в Египте. Пришедший к власти после переворота 18 брюмера Наполеон Бонапарт предложил союзникам мир. Питт убедил союзников по коалиции отвергнуть мир и произнес по этому поводу блестящую речь в парламенте. Он процитировал Цицерона: «Почему я снова отрицаю мир? Потому что он ненадежен и опасен». В 1798 году в Ирландии вспыхнуло очередное восстание, которое удалось подавить с большим трудом. После этого Питт добился принятия закона о вечной унии Англии и Ирландии. В марте 1801 года Питт ушел в отставку. Он не хотел заключать мир с Наполеоном. Через год французская экспансия похоронила этот мирный договор. Наполеон стал готовиться к высадке в Англии. Питт в 1804 году вернулся к власти. Ему удалось создать новую коалицию против Наполеона с участием Австрии, России и Пруссии.

В 1804 году император Александр I предложил Питту план достижения всеобщего мира. Он предусматривал, что во всех европейских государствах будут приняты конституции, где будет зафиксирован принцип отказа от применения силы. Британский премьер посчитал данный план утопией. Он считал, что сначала надо достичь равновесия сил в Европе, а потом заняться ее переустройством. Главным и единственным нарушителем равновесия, по мнению Питта, был Наполеон. 11 апреля 1805 года в Петербурге был подписан англо-русский союзный договор. Новая война с Францией стала неизбежной. На море британский флот под командованием адмирала Нельсона одержал блестящую победу при Трафальгаре. Однако на суше боевые действия развивались крайне неудачно. Питт не дожил до дня торжества своей политики. Катастрофа под Аустерлицем стала для него тяжелым потрясением, от которого он так и не оправился.

[3] «Me si fata meis» (лат.) — «Если бы судьба мне...» — Вергилий, Энеида, книга IV, стих 340.

[4] центон — (лат. cento — одежда или одеяло из разноцветных лоскутов) — стихотворение, целиком составленное из строк других стихотворений. Центон ведет свое происхождение от древней пародии, встречающейся в комедиях Аристофана. В Греции были популярны гомероцентоны — произведения, составленные из стихов Гомера. В Риме центоны складывали из стихов Вергилия, Овидия, Лукана. Известен свадебный центон Авзония, составленный из отдельных стихов Вергилия. Христианские центоны вклю-

чались в школьные программы вместо языческой литературы. Сохранился греческий гомероцентон, насчитывающий 2343 гекзаметра о жизни Иисуса, приписываемый императрице Евдокии. Греческие или латинские центоны составлять было нетрудно, поскольку рифма в античном стихе отсутствовала.

[5] «Tu regere imperio populos, Romane, memento» (лат.) — «Ты, римлянин, народами властно править не забудь» — Вергилий, Энеида, книга VI, стих 851.

[6] «excudent alii» (лат.) — «Создадут другие» — Вергилий, Энеида, книга VI, стих 847.

[7] Фома Аквинский (1225–1274) — святой, философ и богослов, систематизатор схоластики, учитель церкви, Doctor Angelicus, член ордена доминиканцев. Начальное образование получил в монастырской школе, учился в Неапольском университете, в

Париже, а с 1248 по 1252 годы у Альберта Великого в Кельне. В 1567 году признан учителем Церкви. Он связал христианское вероучение (в частности, идеи блаженного Августина) с философией Аристотеля.

[8] «Но мыслим ли без Виргилия чеканный гром Филаретова слова?» — речь идет о святом митрополите Филарете (Дроздове) (в миру Василий Михайлович Дроздов) (1782–1867) с 1821 года архиепископ (с 1826 года митрополит) Московский и Коломенский. Действительный член Императорской Российской академии. Все предки его по отцу и матери были духовного звания. Отец будущего митрополита преподавал в Коломенской семинарии и им была собрана богатая домашняя библиотека. В 9 лет был отдан в Коломенскую семинарию. В марте 1800 года был зачислен в философский класс Троицкой Лаврской семинарии в Сергиевом Посаде. Проявив способности в изучении языков и риторики, обратил на себя внимание митрополита Платона (Левшина). В 1806 году митрополит Платон посоветовал Дроздову принять постриг. 16 ноября 1808 года в Трапезной церкви Троице-Сергиевой лавры наместником архимандритом Симеоном был пострижен в монашество с именем Филарет, в честь праведного Филарета Милостивого. В 1811 году возведен в сан архимандрита. В 1812 году назначен ректором Санкт-Петербургской Духовной академии. Оставался в должности до 1819 года. В 1817 году стал епископом Ревельским, викарием Санкт-Петербургской епархии с оставлением должности ректора академии и управляющего Новоспасским монастырем. В марте 1819 года был назначен на Тверскую кафедру в сане архиепископа; тогда же стал членом Святейшего Синода. 3 июля 1821 года был назначен на Московскую кафедру. Имел непростые отношения с императором Николаем I. Московский святитель обвинялся в политической неблагонадежности. Одним из поводов для таких мнений дали два его слова, сказанные им в сентябре и начале октября 1830 года в Москве во время эпидемии холеры. Был против отмены крепостного права, но император Александр II настоял на том, чтобы окончательная редакция Манифеста 19 февраля 1861 года была выработана им.

Во время работы в Санкт-Петербургской Духовной академии им был начат труд всей его жизни, связанный с переводом на русский язык Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Он вступил в Российское Библейское общество с момента его основания и оставался вплоть до официально-

го запрещения общества в 1826 году. С 1814 года – директор Общества; с 1816 года – вице-президент. Для Библейского общества перевел на русский язык Евангелие от Иоанна. Он же написал предисловие к русскому переводу Псалтири (1822), сделанному протоиереем Павским в сотрудничестве с митрополитом Филаретом. В 1823 году вышло издание полного русского Нового Завета с предисловием митрополита Филарета. Деятельное участие в трудах Общества вооружило против него противников русского перевода Библии, в особенности архимандрита Фотия (Спасского) и митрополита Серафима (Глаголевского). По воцарении Николая I Библейское общество было закрыто; дело перевода Священного Писания было приостановлено. Только в 1856 году Филарет смог вновь поднять в Святейшем Синоде вопрос о русском переводе Библии. Митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), хотя и был другом московского святителя, открыто выступил против «русской Библии». Александр II распорядился ознакомить Филарета Московского с доводами Киевского митрополита. В ответ на них Филарет составил записку в защиту русского перевода. Мнение Московского святителя оказалось решающим, и дело русского перевода Священного Писания получило ход. Еще в 1845 году он обосновал необходимость использования масоретского текста при переводе. Митрополит Филарет, указывая на римскую тенденцию следовать только Вульгате и протестантскую, которая при переводе Ветхого Завета ориентировалась лишь на еврейский текст, предлагал принимать во внимание как Септуагинту, так и масоретский текст. Такой синтетический принцип перевода был положен в основу работы синодальных переводчиков Библии. Полная русская Библия вышла из печати уже после его кончины.

[9] Uidi Hecubam, centumgue nurus, Priamumgue per aras /Sanguine foedantem, quos ipse sacraverat, ignes (лат.) – «Видел Гекубу средь ста невесток, Приама, /Кровью пятнал он алтарь, где самим им огонь освящен» – Вергилий, Энеида, книга II, стих 501–502.

[10] Palinurus in undis! (лат.) – «Палинур в пучину» – Вергилий, Энеида, книга VI, стих 342.

Quae regio in terris nostri non plena laboris? (лат.) – «Где на земле не слыхали о бедствиях наших?» – Вергилий, Энеида, книга I, стих 460.

[11] Поллион Марк Витрувий – римский архитектор, инженер, теоретик архитектуры второй половины I века до н. э. Родился как свободный римский гражданин в Кампании. Получил архитектурное образование. Во время гражданской войны под руководством Юлия Цезаря принимал участие в постройке военных машин. Среди воплощенных проектов Витрувия наиболее значимы – базилика в Фано и конструкции римского акведука. Трактат «Десять книг об архитектуре» является единственной сохранившейся античной работой об архитектуре. Книга посвящена императору Августу как знак благодарности за оказанную им помощь. Трактат был известен в Средние века. Однако, наибольшую популярность работа приобрела в эпоху Ренессанса. Часто указывается, что с открытия этой работы началось итальянское возрождение. Витрувий первый из теоретиков архитектуры высказал теорию о возникновении архитектуры. Он поставил проблему золотой середины между теорией и практикой.

[12] Меценат Гай Цильний (около 70 до н. э. – 8 до н. э.) – древнеримский государственный деятель и покровитель искусств. Личный друг Октавиана Августа. Происходил из древнего этрусского рода Цильниев; по рождению принадлежал к сословию всадников. Считая Октавиана наиболее соответствующим идеалу правителя, стал во время гражданской войны на его сторону и часто исполнял важные его поручения. Во время войны с Секстом Помпеем ему дважды приходилось успокаивать народное волнение в Риме; после битвы при Акциуме он разрушил замыслы молодого Эмилия Лепида. По окончании войны Меценат жил в Риме и в отсутствие Октавиана Августа вел государственные дела, не занимая никакой официальной должности. В своих отношениях к Августу он был свободен от низкопоклонства и заискивания. Своей близостью к Августу пользовался для того, чтобы сдерживать страстные порывы, нередко доводившие императора до жестокости. Стали историческими переданные Дионом Кассием его слова: «Surge tandem, carnifex!» (Да полно же тебе, мясник!), которыми Меценат однажды удержал Августа от подписания многих смертных приговоров. Вергилию он оказал помощь против насилия со стороны одного центуриона и хлопотал о возвращении отнятого у него имения, о чем поэт рассказывает в своих «Георгиках». Горацию он подарил свое сабинское поместье.

[13] Август Гай Юлий Цезарь – см. примечание № 19 к статье «Трагедия интеллигенции»

[14] «Calabri rapuere» (лат.) – « Калабрия в смерть унесла», фрагмент эпитафии Вергилия.

[15] Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna (лат.) – «Вновь уж Дева грядет, грядет Сатурново царство» – Вергилий, Буколики, эклога IV, стих 6.

[16] sceleris vestigial nostri (лат.) – «Следы злодеяния нашего» – Вергилий, Буколики, эклога IV, стих 13.

[17] O patria, o divum domus Ilium et incluta bello moenia Dardanidum! (лат.) – «О отчизна моя, Илион, обитель богов, вы, крепкие стены дарданцев!» – Вергилий, Энеида, книга II, стих 241–242.

Л. Шестов. «На весах Иова»

Первая публикация в журнале «Числа» № 2–3 за 1930 год. Позже эта работа мыслителя вошла в сборник «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год.

[1] Эдмунд Гуссерль (1859–1938) – немецкий философ и математик, основатель феноменологии.

[2] sub specie mortis (лат.) – с точки зрения бренности.

[3] anathema sit (греч., лат.) – проклятье

Литературная анкета

Первая публикация в журнале «Числа» № 2–3 за 1930 год. Позже эта работа мыслителя вошла в сборник «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год.

[1] trecento – (ит. треченто – букв. триста, а также 1300-е гг.) – принятое в итальянском языке наименование XIV века. В истории искусства и культуры

«треченто» используется для обозначения определенного периода в развитии итальянского искусства Возрождения — периода Проторенессанса. Ведущим видом изобразительного искусства треченто была живопись: наиболее типична — сиенская школа живописи. В это время творил великий флорентиец, родоначальник реалистического направления Джотто ди Бондоне. В литературе треченто произошел поворот к гуманизму: в это время творили Данте, Петрарка, Боккаччо.

[2] le grand siècle (франц.) — «великий век»: так называют эпоху правления Людовика XIV (1638–1715, король Франции с 1643).

О смерти, культуре и «Числах»

Первая публикация в журнале «Числа» № 4 за 1930–31 годы. Позже эта работа мыслителя вошла в сборник «Лицо России», YMCA-Press, 1988 год.

[1] Поплавский Борис Юлианович (1903–1935) — поэт и прозаик русского зарубежья. Отец закончил Московскую консерваторию (был учеником П. И. Чайковского), но оставил музыку и занимался промышленной деятельностью. Мать из прибалтийского дворянского рода, собиралась стать скрипачкой. В семье Поплавских было четверо детей. Вместе с матерью дети часто выезжали за границу, жили в Италии и Швейцарии. Рано умерла старшая сестра Наталья, которая издала в 1917 году сборник стихов «Стихи зеленой дамы». Наряду с русской Борис знакомился и с французской литературой, читал ее в оригинале. Французский для него был вторым родным языком. В Москве Поплавский начал учиться во французском лицее. Там же начал писать стихи. В доме Поплавских собирался литературно-художественный кружок, выступали поэты и музыканты. После революции отец с младшим сыном уехали в Харьков, затем жили в Крыму. В январе 1919 года в Ялте в Чеховском литературном кружке состоялось первое выступление молодого поэта. В июле, после наступления Добровольческой армии, вернулись в Россию и поселились в Ростове-на-Дону. Там Поплавский посещал литературный кружок «Никитинские субботники». Во время Гражданской войны вместе с родителями покинул Россию. Вместе с В. А. Дукельским создал местное отделение «Цеха поэтов», входил в парижские литературные группы «Гатарапак» (1921–1922 гг.), «Через» (1923–1924 гг.), Союз молодых поэтов и писателей (с 1925 г.), «Кочевье». Помимо творчества занимался религиозной философией. В конце мая 1921 года вместе с отцом приехал в Париж. В 1922 году несколько месяцев провел в Берлине, работал в живописном ателье над портретами. В дальнейшем не возвращался к живописи. Интерес проявлялся только в художественной критике в журналах «Воля России», «Числа» (многие его статьи посвящены художникам русского Парижа: Марку Шагалу, Михаилу Ларионову, Абраму Минчину). С 1921 года Поплавский активно участвовал в литературной жизни русского Парижа. В то же время поэт продолжил образование, посещая занятия на историко-филологическом факультете Сорбонны. Вскоре эти занятия пришлось прекратить, и в дальнейшем университетом для него стала библиотека святой Женевьевы, где он изучал книги по истории, философии и теологии. Литературная жизнь в 20-е годы концентри-

ровалась в кафе, где собирался весь «Русский Монпарнас». Там Поплавский выступал на литературно-философских диспутах, читал свои стихи. Поплавский скончался в Париже 9 октября 1935 вместе со случайным знакомым — С. Ярхо от отравления наркотическим веществом (по одной из версий, это было самоубийство, по другой — с собой покончить решил приятель Поплавского, захотевший «прихватить» кого-нибудь на тот свет).

[2] Адамович Георгий Викторович (1892–1972) — русский поэт-акмеист и литературный критик. Родился в Москве, прожил первые девять лет жизни и обучался во Второй Московской гимназии. Его отец, поляк по происхождению, служил уездным воинским начальником, затем в звании генерал-майора, — начальником Московского военного госпиталя. Старший брат Адамовича — Борис (1870–1936) — генерал-лейтенант русской армии, участник Белого движения. После смерти отца семья переехала в Петербург, где мальчик поступил в 1-ю Петербургскую гимназию. В 1910 году поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, а в 1914 году сблизился с акмеистами. К этому времени Адамович вошел в «Цех поэтов», став в 1916–1917 годах одним из его руководителей. Поэтический дебют Адамовича состоялся в 1916 году, когда вышел сборник «Облака». Книга получила благожелательный отзыв Н. Гумилева. Второй сборник, «Чистилище», вышел в 1922 году; он открывался посвящением Н. Гумилеву («Памяти Андрея Шенье»), которого автор считал своим наставником.

После Октябрьской революции Адамович переводил для издательства «Всемирная литература» французских поэтов и писателей. В 1923 году эмигрировал в Берлин и жил затем во Франции. Он регулярно выступал с критическими статьями и эссе, печатался в журнале «Звено», с 1928 года — в газете «Последние новости», где вел еженедельное книжное обозрение. Адамович получивший репутацию «первого критика эмиграции», считался одним из ведущих авторов журнала «Числа», редактировал журнал «Встречи» (1934). В эмиграции Адамович писал мало стихов, но именно он считается основателем группы, известной как поэты «парижской ноты». Позицию Адамовича, поставившую именно «поиск правды» во главу угла, Г. П. Федотов назвал «аскетическим странничеством». В сентябре 1939 года Адамович записался добровольцем во французскую армию; после разгрома Франции был интернирован. В конце 1940-х годов его статьи появлялись в западных просоветских газетах, а книга «Другая родина» (1947), написанная по-французски, некоторыми критиками из русских парижан была расценена как акт капитуляции перед сталинизмом. В 1967 году вышел последний поэтический сборник Адамовича «Единство». Тогда же появилась итоговая книга его критических статей «Комментарии». Адамович оставил ряд мемуарных заметок и устных воспоминаний, записанных Юрием Иваском.

[3] Оцуп Николай Авдеевич (1894–1958) — русский поэт и переводчик. Брат поэтов Георгия Раевского и Сергея Горного. Родился в семье Авдея Марковича Оцупа и Елизаветы Семеновны (Рахиль Соломоновны) Зандлер. Окончил Царскосельскую Николаевскую гимназию. В 1913 году, заложив золотую медаль, уехал учиться в Париж, где посещал лекции А. Бергсона, оказавшего сильное влияние на молодого Оцупа. Под влиянием Бергсона и Гумилева

начинал писать стихи. По возвращении на родину был зачислен на историко-филологический факультет Петербургского университета, одновременно проходя воинскую службу в запасном полку. После Октябрьской революции был приглашен Горьким в издательство «Всемирная литература» как поэт-переводчик. Наряду с Н. Гумилевым и М. Лозинским был инициатором воссоздания «Цеха поэтов», в издательстве которого вышел первый сборник стихотворений Оцупа, «Град» (1921). После расстрела Гумилева выехал в Берлин, где содействовал переизданию трех альманахов «Цеха поэтов» и выпуску четвертого. Вскоре перебрался в Париж, где выпустил второй стихотворный сборник «В дыму» (1926), послуживший вступлением к следующему произведению Оцупа, поэме «Встреча» (1928). Восточноевропейский институт в Бреслау издал его исследование «Die neueste russische Dichtung» (1930, «Новейшая русская поэзия»). В 1930 году основал журнал «Числа», посвященный вопросам литературы, искусства и философии. В 1939 году вышел единственный роман Оцупа «Беатриче в аду» — о любви богемного художника к начинающей актрисе.

Во время Второй мировой войны служил добровольцем во французской армии, был арестован в Италии и больше полутора лет находился в плену, совершил два побега из концлагерей (второй стал успешным). С 1943 года принимал активное участие в итальянском Сопротивлении, за что был удостоен военных наград. По окончании войны начал преподавать в парижской Эколь Нормаль, где в 1951 году защитил докторскую диссертацию, посвященную Гумилеву. Подготовил к печати том «Избранного» Гумилева. В 1950 году выпустил монументальный «Дневник в стихах. 1935–1950», поэму лирико-эпического плана. Последняя прижизненно опубликованная работа — поэма «Три царя» (1958). Посмертно был издан двухтомник стихотворений Оцупа «Жизнь и смерть» (1961, Париж), два сборника его исторических и публицистических работ. В России наиболее полное издание вышло в 1993: Оцуп Н. А. Океан времени. Спб, Logos.

[4] «языческой резиньяцией» — резиньяция (лат. resignatio — уничтожение). Полная покорность судьбе, отказ от жизненной активности, безропотное смирение, подчинение.

[5] la belle dame sans merci (франц.) — беспощадная прекрасная дама.

[6] Искусство лишь особая форма творческого познания. *Прим. Г. П. Федотова.*

Борис Зайцев. Афон. YMCA-Press. Paris, 1928

Рецензия впервые была опубликована в журнале «Современные записки» № 41, сс.537–540. С тех пор не переиздавалась.

[1] стасидия — специальное деревянное кресло с откидным сидением, высокой спинкой и подлокотниками. В стасидии можно стоять, опираясь на подлокотники, полусидеть и сидеть. Стасидии в монастырях облегчают монахам долгие уставные службы.

[2] Панселин Мануил (конец XIII — начало XIV веков) — византийский живописец, иконописец Палеологовского периода. Считается одним из ведущих

иконописцев македонской школы. Сведения о жизни Мануила крайне скудны. Позднейшие источники сообщают, что «он, как лучезарное солнце, воссиял в Солуни и, блистая лучами живописного искусства, как некое солнце и светозарная луна, превзошел и затмил всех древних и новых живописцев». После его смерти афонские монахи разыскивали работы Мануила и подражали им. Он известен по росписям XIII–XIV веков: в 1310 году расписал Успенский собор Протата в Карее (Афон), в 1313 году — афонский монастырь Ватопед. Мануил Панселин выполнил фрески в главных церквях монастырей Пантократор и Великая Лавра, а также иконы и другие изображения в монастырях горы Афон. Современные исследователи приписывают Мануилу Панселину авторство росписи базилики святого Димитрия в Салониках.

[3] Кукузель Иоанн, преподобный, родом из Диррахии (Болгария), в детстве остался сиротой. Обладая красивым голосом, поступил в придворную Константинопольскую школу, где за свои дарования приобрел расположение императора Иоанна Комнена (1118–1143 гг.) и стал первым придворным певцом. Не желая оставаться среди довольств и роскоши, избегая вступления в брак, который готовился для него императором, юный Иоанн мечтал покинуть столицу и скрыться в отдаленной пустыни. Встретившись с афонским старцем, прибывшим в Константинополь по монастырским делам, Иоанн открыл свое намерение и, по его благословению, вместе с ним ушел на Святую Гору. Там его постригли в монашество и поручили пасти монастырское стадо. Уходя со стадом, юноша в уединении беспрепятственно предавался молитве и пению божественных гимнов. По смирению юный певец не открывал братии своего дара. Только однажды пастушеское пение потрясло одного пустынника, и он известил игумена о дивном певце. Юный Иоанн открылся, что он бывший придворный певец. Боясь немилости императора, который мог найти своего любимца и вернуть со Святой Горы, игумен ездил в Константинополь, рассказал императору о судьбе бывшего подданного и просил не препятствовать молодому иноку идти по избранному им пути.

С тех пор Иоанн Кукузель по воскресеньям и в другие праздники пел в соборе на правом клиросе. За свое пение удостоился великой милости Божией Матери: однажды после акафиста, пропетого перед иконой Богородицы, святому Иоанну в тонком сне явилась Богоматерь и сказала ему: «Пой и не переставай петь. Я за то не оставлю тебя». При этих словах Она вложила в руку Иоанна золотую монету и стала невидима. Монета была подвешена к иконе, и с того времени от иконы стали совершаться чудеса. Икона, именуемая «Кукузелиса», находится и поныне в Лавре святого Афанасия. Впоследствии Божия Матерь еще раз явилась святому Иоанну и исцелила его от тяжелой болезни ног, вызванной долгим стоянием в храме. Предвидя час кончины, простился с братией, завещая похоронить в созданной им Архангельской церкви. Церковные певчие почитают святого Иоанна Кукузеля своим покровителем.

Преподобный Иоанн Кукузель немало потрудился в науке о церковном пении и заслуженно снискал звание магистра и доместика: он исправлял и составлял мелодии для церковных стихир, тропарей и кондаков; перекладывал тексты песнопений, писал тропари. По рукописям известны его сочинения:

«Книга, обнимающая, при Божием изволении, все последование церковного чина, составленное магистром господином Иоанном Кукузелем». — «Последования, составленные магистром Иоанном Кукузелем, с начала великой вечерни даже до конца Божественной литургии». — «Наука о пении и певческие знаки со всем законоположением для руки и со всем устройством пения».

[4] глико — так называет Б.Зайцев розмарин, растущий на Афоне. Высота достигает 2 метров. Запах и вкус розмарина обусловлен наличием эфирного масла, смолистых веществ и гликозидов. Отсюда и народное название — глико.

[5] Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) — мыслитель, писатель, литературный критик, публицист и дипломат. «Четыре письма с Афона» Константина Леонтьева адресованы племяннице Леонтьева Марии Владимировне. Впервые были опубликованы в «Богословском вестнике» за 1912 год в номерах 10 и 12. Они выходили и отдельным изданием: «Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (четыре письма с Афона)». Сергиев Посад, 1913. Леонтьев пишет: «Двенадцать лет тому назад я гостил долго на Святой Горе. Все, не только подвижническое, но и просто сказать — христианское, для меня тогда было как будто ново; но это, новое, было не в самом деле чем-то новым, но непростительно и легкомысленно забытым; и вот, живя на Афоне, я постепенно опять научился всем сердцем понимать те самые мысли и слова, которые я слыхал давно и знал с детства, но которых истинный смысл был мною пренебрежен и не понят. Мне хотелось по-своему писать об этих словах и мыслях, об этих названиях и чувствах. Хотелось писать на память, как вздумается. И вот я представил себе человека русского, образованного, думающего, который долго (подобно мне) жил без руководства веры... и, наконец, почувствовал потребность этого руководства. Обстоятельства жизни этого человека могли быть иные, чем мои, чувства — те же. Мне хотелось передать эти чувства, эту радость первого обращения и если не всю ту работу мысли, которая помирила во мне реалиста с христианином, то хоть часть ее...»

[6] Ксилургу — (греч. — древодел) — скит Успения Богородицы (Панагия Ксирургу) — общежительный скит, принадлежавший Пантелеимонову монастырю. Он находится на восточной стороне Святой Горы на расстоянии одного часа пути от Кареи. Первая обитель русских монахов на Афоне — монастырь Богородицы Ксилургу. Сохранившиеся официальные документы монастыря относятся к началу XI века и свидетельствуют о том, что насельники его были русскими. Начиная с 1169 года русские монахи перешли на жительство в более просторный монастырь святого Пантелеймона, называемый также Русским монастырем или Русиком.

[7] Ватопедский монастырь или ...насчет Галлы Плацидии в Ватопеде (V век! Это переворачивает всю — впрочем, смутную еще — хронологию Афона)... — Ватопед, православный греческий монастырь на Афоне, второй в иерархии афонских монастырей, один из самых древних, богатых и обширных. Находится на северо-восточном побережье полуострова, между монастырями Эсфигмен и Пантократор. По преданию монастырь создан около 972–985 годов тремя богатыми и знатными людьми: Афанасием, Николаем и Антонием. Они приняли монашество и стали учениками преподобного Афанасия

Афонского, который отправил их жить на то место, где сейчас стоит Ватопед. Главный собор монастыря (X век) освящен в честь Благовещения Пресвятой Богородицы. Кроме соборного храма в обители еще шестнадцать параклисов (небольших церквей). Библиотека монастыря одна из богатейших на Афоне и содержит около 2000 рукописей и более 35 000 печатных книг. Зайцев в своей книге приводит легенду о посещении Афона сестрой императора Аркадия Галлой Плацидией в V веке. Якобы она решила проездом из Рима в Константинополь посетить Афон. Захотела войти в Ватопедский храм Благовещения, но была остановлена таинственным голосом свыше. Тогда она велела написать икону, которая, как утверждает Зайцев, до сих пор находится в нише у входа и назвается «Предвозвестительница».

Согласно преданию первые монахи появились на Афоне в первом веке нашей эры. Однако исторические документы говорят о том, что лишь в 676 году византийский император Константин Погонат передал полуостров в вечную собственность населяющим его монахам. В Карее находится древнейший, по преданию основанный в 335 году Константином Великим, храм Успения Пресвятой Богородицы, неоднократно сильно страдавший от разрушений. В нем сохранились фрески XIV века. Святыня храма – чудотворная икона Божией Матери «Достойно есть». Расцвет монашества на Афоне относится ко времени царствования Василия Македонянина, восшедшего на престол в 867 году. Им было подтверждено исключительное право монахов на обитание на полуострове. После захвата Салоник турками в 1430 году монахи Афона немедленно принесли заверения повиновения султану Мураду II. После падения Константинополя в 1453 году Афон продолжал долгое время пользоваться прежними правами и привилегиями, но в 1566 году султан Селим II отобрал у афонских монастырей все имения. В XVII–XVIII веках Афон стал местом греческого просвещения, учености и книгоиздательства: при Ватопеде в средине XVIII века была основана Афонская академия (Афониада), при Лавре устроена типография. XVIII век был временем общего упадка афонского монашества.

До XVII века управление Афона осуществлялось Протом. Действующая конституция – Уставная Хартия Святой Горы Афонской 1924 года, (ратифицирована 10 сентября 1926 года) имеет силу государственного закона Греции. Особый статус Святой Горы закреплен в статье 105 действующей конституции Греции. Согласно Уставу, высший законодательный и судебный орган монастырского управления Святой Горы – Чрезвычайное двадцатичленное собрание, состоящее из настоятелей всех 20 монастырей, собирается дважды в год в административном центре – Карее.

Исполнительная власть осуществляется Священным Собором (Кинотом), состоящим из 20 членов (антипросопов), каждый из которых представляет свой монастырь. Хотя в Греции есть епископ с титулом «Иериссы, Святой Горы и Ардамериона», с 1981 года – митрополит Никодим (Анагнасту), титул имеет чисто исторический характер и никакой церковно-канонической власти на Святой Горе данный епископ не имеет. Статья 5 Устава гласит: «Не разрешается поминовение никого другого, кроме имени Вселенского Патриарха».

После восстания 1821 года последовала турецкая военная оккупация Афона и репрессии; уцелевшие монахи рассеялись по островам архипелага. Андрианопольский мирный договор между Россией и Портой в сентябре 1829 года обеспечил прекращение турецкой оккупации и возвращение монастырских имений. Закон Греции в 1969 году отнял у монастырей права самоуправления, предоставив полномочия губернатору, что вызвало протесты как на Афоне, так у руководства поместных Церквей. В июне 1963 года торжественно праздновалось 1000-летие монашества на Афоне.

«Новый Град» № 1. «От редакции»

Редакционная статья, написанная Г. П. Федотовым для первого номера журнала «Нового града» и обозначавшая его идейную платформу. Поначалу журнал издавался Г. П. Федотовым совместно с И. И. Фондаминским и Ф. А. Степуном. Первый номер вышел в 1931 году. Была переиздана в сборнике «Россия, Европа и мы», YMCA-Press. Paris, 1973.

[1] «corpus christianum» (лат.) – средневековая социальная доктрина, предполагавшая духовно-правовое единство Священства и Царства, Церкви и Государства, во главе которого – Христос.

[2] Г. П. Федотов цитирует строки Анны Ахматовой из стихотворения «Лотова жена» (1922–1924):

Жена же Лотова оглянулась по-
зади его и стала соляным столпом.
Книга Бытия

И праведник шел за посланником Бога,
Огромный и светлый, по черной горе.
Но громко жене говорила тревога:
Не поздно, ты можешь еще посмотреть
На красные башни родного Содома,
На площадь, где пела, на двор, где пряла,
На окна пустые высокого дома,
Где милому мужу детей родила.
Взглянула – и, скованы смертною болью,
Глаза ее больше смотреть не могли;
И сделалось тело прозрачною солью,
И быстрые ноги к земле приросли....

Сумерки Отечества

Статья написанна Г. П. Федотовым для первого номера журнала «Нового града». Была переиздана в сборнике «Россия, Европа и мы», YMCA-Press, Paris, 1973. После крушения СССР статья была опубликована в двухтомнике «Судьба и грехи России», Санкт-Петербург, 1991, т. I.

[1] Баррес Морис (1862–1923) – французский писатель. Первыми произведениями были две трилогии: «Культ "Я"», включавшая романы: «Под взглядом варваров» (1888), «Свободный человек» (1889) и «Сад Беренисы»

(1891) и трилогия — «Роман национальной энергии». Романы Барреса являются пестрым смешением элементов публицистики и художественной прозы. Это не романы в обычном смысле, а скорее сводки журнальных материалов, с необычайным искусством скрепленные в единое целое. Он отстаивал провозглашенные националистские лозунги, агитировал. Одним из основных положений националистской доктрины Барреса была идея реванша. В период войны он весь отдался злободневной журналистике. В многочисленных томах «Французской души во время войны» собраны статьи, от которых отдает каннибализмом. Баррес посвятил несколько книг своим «путешествиям» в Грецию, Испанию, Италию. В этих книгах он занимался не столько описанием того, что ему приходилось встречать на пути, сколько пропагандой националистических идей. В современной французской литератруре жанр «путешествий», введенный Барресом, получил широкое распространение.

Моррас Шарль (1868–1952) — французский публицист, критик, поэт. Член Французской Академии (1938–1945) лишен звания по решению Лионского суда как предатель родины. Родился в Провансе в богатой буржуазной семье. Моррас являлся одним из представителей воинствующего национализма. Во французской литературе это течение было представлено «романской школой». В 1899 году Моррас организовал монархическую группу «Аксьон Франсэз» («Французское действие»), а в 1908 году — газету под тем же названием. Моррас проповедовал благодетельность наследственной монархии и католицизма, утверждая превосходство «латинской расы» над другими народами. В годы Второй мировой войны поддерживал генерала Петена, формировал политику Вишистского режима, выступал как ярый антисемит.

[2] ad majorem Dei gloriam — (лат.) — к вящей славе Божией.

[3] синфайнеры иначе шинфейнеры — члены созданной в 1905 году ирландской политической организации Шин фейн (ирл. Sinn Fein, буквально — мы сами), объединившей патриотически настроенных представителей мелкой и средней буржуазии, радикальной интеллигенции. Выступали за освобождение Ирландии от английского колониального господства. В 1919 году после успеха на выборах в британский парламент получили 73 места из 105, принадлежавших ирландцам, собрали в Дублине ирландский парламент, который провозгласил независимость Ирландии. Однако в дальнейшем правые лидеры шинфейнеров заключили компромиссный англо-ирландский договор 1921 года. Это привело к расколу ирландского национально-освободительного движения и гражданской войне 1922–23 годов. После поражения в этой войне часть шинфейнеров, отказавшаяся признать договор, ушла в подполье. Лишь в 50-е года они вновь вышли на политическую арену, воссоздав партию, выдвинувшую программу объединения Ирландии. В начале 70-х годов раскололись на два крыла — «официальное», выступающее за воссоединение Ирландии политическими средствами, и «временное», придерживающееся методов вооруженной террористической борьбы. В январе 1977 году «официальное» крыло приняло название Шин фейн — Рабочая партия.

ульстерцы — или ольстерцы (англоирландцы, англошотландцы) — народность общей численностью 1, 2 млн. человек, основное население Северной

Ирландии. Проживают на территории Великобритании (1, 06 млн. чел.). Другие страны расселения: Канада – 60 тыс. чел., США – 50 тыс. чел., Австралия – 30 тыс. чел. Язык – английский. Религиозная принадлежность верующих: протестанты.

[4] гомруль – (от англ. Home Rule – «самоуправление») – движение за автономию Ирландии на рубеже XIX–XX вв. Предполагало собственный парламент и органы самоуправления при сохранении над островом британского суверенитета. Программа была выдвинута ирландским либералом Айзеком (Исааком) Баттом в 1869 году. В 1870 году им же была основана Ассоциация самоуправления Ирландии, преобразованная в 1873 году в Лигу гомруля. В 1874 году 60 гомрулеров стали членами британского парламента. Лидером гомрулеров был Чарльз Стюарт Парнелл. Лидер Либеральной партии Уильям Гладстон вступил в союз с гомрулерами и дважды (в 1886 и 1893 годах) выдвигал в парламенте билль о гомруле, однако оба раза билль проваливался под давлением консерваторов и части либералов.

В 1912 году либеральное правительство вновь внесло билль о гомруле, в течение двух лет трижды отклонявшийся палатой лордов. Движение за гомруль вызвало ожесточенное сопротивление среди протестантов Ольстера, создавших вооруженные отряды юнионистов (сторонников сохранения унии). В 1914 году возникли серьезные беспорядки, в ходе которых войска отказались стрелять в юнионистов. После начала 1-й мировой войны биллю королевской санкцией была придана сила закона (17 сентября 1914 года). Однако с оговоркой, что его введение откладывается до окончания войны и будет сопровождаться дополнительным актом, изымающим из действия закона Северную Ирландию. По окончании войны пришедшая к власти партия шинфейнеров отказалась признать акт о гомруле и провозгласила целью независимость Ирландии, которая и была признана Англией 6 декабря 1921 года.

[5] Heimatliteratur (нем.) – особое направление в немецкой литературе, описывающее жизнь и быт немецкого народа (например «Bauernroman», «крестьянский роман»).

[6] pax et justitia (лат.) – мир и справедливость.

[7] ius gladii (лат.) – «право меча»: в античном Риме судебное решение, выносящее смертный приговор.

[8] высказанные выше мысли во многом совпадают с идеями, изложенными в блестящей статье П. Бицилли: «U.S.E.» в 45-ой книжке «Современных Записок». *Прим. Г. П. Федотова.*

Quadragesimo anno

Первая публикация в журнале «Новый Град» № 1 за 1931 год. Была переиздана в сборнике «Россия, Европа и мы», YMCA-Press, Paris, 1973.

[1] Quadragesimo anno (лат.) – сороковой год.

[2] Rerum novarum (лат.) – букв. начальные слова и название энциклики папы Римского Льва XIII (1891).

[3] standart of life – (англ.) – уровень жизни.

«Путь» № 28–29, 1931 г.

Рецензия Г. П. Федотова, впервые опубликованная в журнале «Новый Град» № 1 за 1931 год.

[1] Алексеев Николай Николаевич (1879–1964) – русский философ, правовед, один из идеологов евразийства. Родился в 1879 году в Москве в семье профессионального юриста. Окончив гимназию, поступил на юридический факультет Московского университета. В феврале 1902 года был исключен за революционную деятельность и приговорен к шести месяцам тюремного заключения. После освобождения уехал в Дрезден, где продолжил образование. После первой революции Алексеев вернулся в Москву и в 1906 году успешно закончил факультет. За отличные успехи был оставлен на кафедре философии права, а в 1908 году избран приват-доцентом. С 1908 по 1910 годы стажировался за границей – в Берлине, Хайдельберге и Париже, где изучал новейшие философские и правовые теории. Большое влияние на него оказало неокантианство Марбургской и Баденской школ. Затем наступило увлечение феноменологией Э. Гуссерля.

После возвращения из-за границы Алексеев защитил магистерскую диссертацию и в 1911 году получил степень магистра государственного права. В 1917 году его избрали экстраординарным профессором. На протяжении 1917 года Н. Н. Алексеев активно сотрудничал с Временным правительством и участвовал в подготовке Учредительного собрания. После Октябрьского переворота принимал участие в Белом движении. После разгрома Добровольческой армии Деникина уехал в Сербию, затем вернулся в Крым, где преподавал право в Таврическом университете Симферополя и Юридическом институте Севастополя. В 1920 году, после поражения генерала Врангеля, эмигрировал в Константинополь. В 1922 году был приглашен в Русский университет Праги на должность профессора юридического факультета, основателем которого был его учитель – П. И. Новгородцев. Здесь произошло сближение Н. Н. Алексеева с евразийцами. После того, как в 1931 году юридический факультет в Праге прекратил существование, Алексеев переехал в Страсбург, преподавал на Русских юридических курсах Сорбонны. В 1940 году Н. Н. Алексеев переехал в Белград, принимал участие в движении Сопротивления в годы Второй мировой войны. В 1945 году ему удалось получить советское гражданство, но из-за ухудшения отношений между СССР и Югославией пришлось уехать в Швейцарию. С 1950 года жил в Женеве.

[2] Тиллих Пауль – (1886–1965) – немецко-американский протестантский богослов и философ. Родился в семье лютеранского пастора. Учился в университетах Берлина, Тюбингена, Галле и Бреслау. В 1912 году стал пастором евангелической лютеранской церкви. Во время Первой мировой войны Тиллих служил в армии капелланом. После войны преподавал в университетах Берлина (1919–1924) и Марбурга (1925), в Высшем техническом училище Дрездена (1925–1929) и Франкфуртском университете (1929–1933). Из-за своих политических взглядов после прихода к власти Гитлера был уволен и переехал в США. Преподавал в Объединенной теологической семинарии (Нью-Йорк) и в Гарварде.

Arnold Bbemond. Une explication du monde ouvrier. St.-Elienne. 1927 (Extrail de la Rev. du Christianisme Social.) P. Lhande. Le Christ dans le banlien. Paris. 1926 P. Lhande. Le Dieu qui bouge. Paris. 1930 R. Garric. Belleville. Paris. 1929 (Grassel.)

Рецензия Г. П. Федотова, впервые опубликованная в журнале «Новый Град» № 1 за 1931 год.

[1] «Équipes sociales» (фр.) – Социальные бригады.

Jean Maxence el Nadejda Gorodetzky. Charles Péguy. Textes suivis de debats au Studio franco-russe. «Cahiers de la Quinaine» № 121 (1931)

Рецензия Г. П. Федотова, впервые опубликованная в журнале «Новый Град» № 1 за 1931 год.

[1] Пеги Шарль (1873–1914) – французский поэт, драматург, публицист, эссеист и редактор. Сын и внук крестьян-виноградарей. Окончил Эколь Нормаль. Член социалистической партии Франции с 1894 года. Издатель журнала «Cahiers de la quinzaine» (1900–1914 гг.). К 1908 году стал приверженцем римско-католического учения. В своей поэзии («Мистерия о милосердии Жанны д'Арк» – 1910 г., «Мистерия о святых праведниках» – 1912 г., «Ева» – 1913 г.) Пеги стремился к изображению героических сюжетов и характеров и к раскрытию народных нравственных и религиозных идеалов (поэмы стилизованы в духе наивной средневековой религиозной мистерии). Писал также публицистические и философско-эссеистические работы (в частности, посмертно была опубликованна его книга «Клио, диалог истории и языческой души»). С 1905 по 1914 годы Пеги много писал о предстоящей войне. В самом начале Первой мировой войны был мобилизован и стал командиром взвода пехотного полка. Был убит в начале битвы на Марне.

Paul Valery. Regards sur le monde actuel. Elock. Paris. 1931.

Рецензия Г. П. Федотова, впервые опубликованная в журнале «Новый Град» № 1 за 1931 год.

[1] Валери Поль – полное имя – Амбруаз Поль Туссен Жюль Валери́ (1871–1945) – французский поэт, эссеист, философ. Родился в Сете, небольшом городе на побережье Средиземного моря. Его отец был корсиканец, мать – родом из Генуи. Детство и юность Валери прошли в Монпелье, крупном городе неподалеку от Сета. Получив традиционное католическое образование, изучал право в университете. Затем переехал в Париж, где прожил почти всю жизнь. В течение некоторого времени был близок к кругу поэта Стефана Малларме.

В Париже Валери некоторое время служил чиновником в Военном министерстве. Вскоре нашел другую работу, став личным секретарем Эдуара Лебе, бывшего директора агентства «Гавас». Здесь он проработал около 20 лет, до смерти Лебе в 1922-м году. Публиковаться Валери начал еще в университете, но профессионально занялся литературой только в 1920-х годах. Валери создал многочисленные эссе, предисловия к произведениям разных авторов, став оратором. В 1925-м году его избрали во Французскую Академию. Он путешествовал по Европе, читая лекции на культурные и социальные темы. В Лиге Наций представлял культурные интересы Франции, и участвовал в нескольких заседаниях. В 1931-м Валери основал Международный колледж в Каннах, негосударственное учреждение, изучающее французский язык и культуру. Колледж действует и сейчас. Валери был членом Лиссабонской Академии наук, состоял в Национальном фронте писателей (Front national des Écrivains). Во время Второй мировой войны Валери сняли с нескольких из этих должностей из-за отказа сотрудничать с режимом Виши. Но Валери продолжал работать и публиковаться, оставаясь заметной фигурой во французской культурной жизни. Он был похоронен на кладбище в его родном Сете, — на том же кладбище, о котором идет речь в знаменитом стихотворении «Кладбище у моря».

Россия Ключевского

Впервые опубликована в журнале «Современные записки» № 50 за 1932 год. Была переиздана в сборнике «Россия, Европа и мы», YMCA-Press, Paris, 1973. После крушения СССР статья была опубликована в двухтомнике «Судьба и грехи России», Санкт-Петербург, 1991, т. I.

[1] Ранке Леопольд фон (1795–1886) — официальный историограф Пруссии, который разработал методологию современной историографии. Ввел в академическую практику исторические семинары, из которых вышли многие выдающиеся историки. Учился в Дондорфской монастырской школе, потом в Шульпфорте и в Лейпцигском университете. Первая лекция, на которую Ранке попал, была по истории, профессора Виланда, и она надолго отбила охоту заниматься историей; он увлекался всего более филологией, богословием и философией. Интерес к древности был пробужден чтением Нибура — первой исторической книги, которая произвела на него большое впечатление. Из философов наибольшее влияние на Ранке имел Фихте. Более семи лет занимал должность учителя истории и древних языков в Франкфуртской (на Одере) гимназии, изучая Фукидида, Геродота и римских историков, а затем и средневековую историю, исключительно по источникам. В 1824 году вышло первое историческое сочинение

Ранке. Приложенный к «Истории романских и германских народов» критический очерк «Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber» положил начало новой эпохе в исторической науке. Автор сформулировал метод, которому он следовал при пользовании источниками, охарактеризовал лучшие из них, рекомендуя изучение архивных богатств — актов, писем, донесений послов. В 1825 году был приглашен в Берлинский университет на кафедру всеобщей

истории. Он читал общий курс истории Западной Европы с обзором истории литературы и церкви.

В Берлинской библиотеке Ранке обнаружил 48 томов ненапечатанных итальянских донесений, касавшихся главным образом истории Южной Европы. Он воспользовался ими в новом сочинении. Критика его поражает точностью, основательностью и методичностью. В Ранке с удивительной гармонией соединялись исследователь, философ и художник. В 1827 году он посетил Нюрнберг, Мюнхен, Дрезден, Прагу, Вену. В Чехии познакомился с Добровским и Ганкой, в Вене – с Караджичем, Копитаром, Гормайром. Знакомство с Караджичем побудило Ранке заняться новейшей историей Сербии; он окончил ее летом 1828 году. В том же году отправился в Италию. Так как Ватиканский архив в то время еще не был доступен для исследователей, то в Риме ему пришлось ограничиться изучением частных библиотек. В марте 1831 году Ранке вернулся в Берлин и принял на себя редактирование «Историко-политического журнала». В 1834 году Ранке основал исторический семинарий, где разбирал вопросы из эпохи салических императоров и Гогенштауфенов. Из практических занятий в семинарии возникла знаменитая историческая школа Ранке; здесь работали будущие светила немецкой исторической науки – Георг Вайц, Гизебрехт, Кепке, Деннигес, Гирш, Зибель. В 1834 году вышел первый том «Истории пап», в 1836 году – 2-й и 3-й тома. В труде протестантского историка не было тени вражды, тенденции или пристрастия. На «Историю пап» обратили внимание все ученые Европы. В Англии вышло несколько переводов сочинения Ранке. Для вновь задуманного труда – «Истории реформации» – Ранке изучил до 70 томов актов в франкфуртском (на Майне) архиве. Ему пришлось также изучить архивы Дрездена, Веймара, Брюсселя и Парижа. В 1839 году вышел первый том монументальной истории Германии в эпоху реформации; последний, 6-й том вышел в 1847 году. Затем он обратился к истории Пруссии. В 1843 году Ранке посетил Париж, где нашел важные для истории Пруссии XVIII века письма Валори, французского посла при дворе Фридриха Великого. В Берлинском архиве отыскал ценный материал для истории Фридриха-Вильгельма I. В 1847 году вышел первый том его «Истории Пруссии», впоследствии дополненный.

Мишле Жюль (1798–1874) – французский историк и публицист, представитель романтической историографии. Родился в небогатой семье, которую сам называл «крестьянской». С установлением империи семье Мишле пришлось испытать горе и нужду. Уроки чтения ему пришлось брать рано утром у старого книготорговца, прежнего школьного учителя, пылкого революционера: от него Мишле унаследовал восхищение революцией. Веру в Бога пробудила в нем книга «О подражании Христу». На последние средства родители поместили Мишле в коллегию Шарлемань. Ученье давалось ему трудно. В 1821 году он стал учителем в коллегии Sainte-Barbe, где против своего желания стал преподавать историю. Его привлекали древняя литература и философия. Докторская диссертация была посвящена Плутарху и идее бесконечности Локка. В 1827 году он получил место профессора философии и истории в Эколь Номаль. В его преподавании история и философия шли рука об руку; в курсе первой он давал историю цивилизации, стараясь обри-

совать характеры различных народов и их религиозную эволюцию. В это же время в его уме зародилась философская концепция, что история есть драма борьбы между свободой и фатализмом. Когда вскоре в школе были разделены два предмета, которые он преподавал, Мишле желал удержать за собой философию и лишь неохотно посвятил себя истории. Плодом занятий ею явились две работы: философская — «Introduction à l'histoire universelle» и его первый большой исторический труд — «Histoire romaine: République» (Париж, 1831). В написанных им первых 6 томах истории Франции (1831–1843 гг.) он явил глубокую эрудицию, знание оригинальных документов и в то же время творческий гений, проникающий в душу действующих лиц, возвращающий их к жизни. Не ужившись с новым директором, Мишле в 1838 году перешел в Collège de France. Кафедра для Мишле превратилась в трибуну, с которой он развивал идеи о политической и социальной добродетели. Его лекции все более и более принимали характер проповеди. Его историю революции 1789 года называют эпической поэмой с героем — народом, олицетворенным в Дантоне. Первый том вышел в 1847 году, последний — в 1853 году.

Декабрьский переворот лишил Мишле кафедры в Collège de France, а за отказ от присяги он потерял место в архиве. Он и прежде любил природу, но теперь почувствовал тесную связь между человеком и природою. В 1858 году Мишле издал «L'amour», в 1859 году — «La Femme»; его восторженные слова о любви и браке вызвали насмешки критики, но обе книги достигли редкой популярности. В 1867 году он закончил свою «Histoire de France», доведя ее до порога революции 1789 года. Франко-прусская война принесла страшное разочарование. Мишле один решил протестовать публично против увлечения грубым шовинизмом; здравый смысл и ясновидение историка не позволяли ему сомневаться относительно исхода войны. Голос его остался, однако, незамеченным. Слабое здоровье помешало ему выдержать осаду Парижа; он удалился в Италию, где известие о капитуляции Парижа вызвало у него первый припадок апоплексии. Едва оправившись, историк принялся за новый громадный труд «Histoire du XIX siècle», издал за три года 3, 5 тома, но довел изложение лишь до битвы при Ватерлоо.

Грин Джон Ричард (1837–1883), английский историк-позитивист. Автор «Краткой истории английского народа» (1874, рус. пер., в. 1–3, 1897–1900), которая позднее была расширена до четырех томов и вышла под названием «История английского народа» (1877–80, рус. пер., т. 1–4, 1891–92). Работы Грина являлись первой попыткой синтетического освещения истории социального и культурного развития Англии. «Историю английского народа» использовал К. Маркс при изучении истории Англии.

[2] Росси Карл Иванович (итал. Carlo di Giovanni Rossi; 1775–1849) — российский архитектор итальянского происхождения, автор многих зданий и архитектурных ансамблей в Санкт-Петербурге и его окрестностях. Родился в Неаполе. С 1787 года вместе с матерью, балериной Гертрудой Росси, и отчимом, выдающимся балетным танцором Шарлем Ле Пиком, жил в России, в Санкт-Петербурге, куда был приглашен его знаменитый отчим. Будучи с детства связанным с миром искусств, Росси обучался у архитектора Винченцо Бренна. В 1795 году поступил на службу в Адмиралтейскую коллегию архитек-

туры чертежником. С 1796 года был помощником Бренна на строительстве Михайловского замка. В 1801 году становится архитектурным помощником 10 класса. В 1802 году Росси получает заграничную командировку для завершения образования и уезжает на два года в Италию. В 1806 году Росси становится архитектором. Однако сначала он получает работу не как архитектор, а как художник на фарфоровом и стеклянном заводе. В августе 1808 году Росси был откомандирован в Москву, в Экспедицию кремлевского строения. Из московских произведений зодчего (неоготическая Екатерининская церковь в Кремле, деревянный театр на Арбатской площади) ничего не сохранилось. В 1809 году Росси занимался перестройкой Путевого дворца Екатерины II в Твери. В 1815 году возвратился в Санкт-Петербург. В 1816 году был назначен членом Комитета строений и гидравлических работ. К ранним работам Росси в Петербурге и его окрестностях относятся реконструкция Аничкова дворца (1816), ряд павильонов и библиотека в Павловском дворце (1815–1822), Елагин дворец с оранжереей и павильонами (1816–1818). Главной сферой деятельности Росси стало создание городских архитектурных ансамблей. Во многом благодаря ему Петербург обрел новое лицо, превратившись в центр империи, гордой победами над Наполеоном. Выдающееся архитектурное и градостроительное мастерство Росси воплощено в ансамблях Михайловского дворца с прилегающими к нему садом и площадью (1819–1825), Дворцовой площади с грандиозным дугообразным зданием Главного Штаба и триумфальной аркой (1819–1829), Сенатской площади со зданиями Сената и Синода (1829–1834), Александринской площади со зданиями Александринского театра (1827–1832), нового корпуса Императорской публичной библиотеки и двумя однородными протяженными корпусами Театральной улицы (ныне улица зодчего Росси). Одной из последних его построек была колокольня Юрьева монастыря близ Великого Новгорода.

[3] Каченовский Михаил Трофимович (1775–1842) — русский историк, переводчик, литературный критик, издатель «Вестника Европы» (1805–1830), профессор Московского университета. Родился в мещанской семье. Он был ученым-самоучкой, знал несколько иностранных языков. Его педагогическая и научная деятельность связана с Московским университетом. В 1805 году Каченовский получил звание магистра философии, а в 1806 году — доктора философии. С 1810 года экстраординарный, а затем и ординарный профессор. С 1821 по 1830 годы заведовал кафедрой истории, статистики и географии Российского государства, в 1830–1831 годах занимал должность профессора кафедры российской словесности, а с 1837 года и до своей кончины являлся ректором Московского университета. Каченовский преподавал риторику, археологию, русскую и всеобщую историю, статистику, географию, этнологию. Был избран в 1841 году действительным членом Императорской Санкт-Петербургской Академии Наук по отделению русского языка и словесности. Среди его работ: «Параллельные места в русской летописи», «Об источниках по русской истории», «Нестор. Летописец на древнеславянском языке». В литературной жизни Каченовский вел активную борьбу с обществом «Арзамас».

[4] Полевой Николай Алексеевич (1796–1846) — выдающийся журналист. Родился в Иркутске. Сын купца, он не получил систематического образования.

Рано научившись грамоте, он с жадностью набросился на книги, которые нашел в большом количестве у отца. Уже с десяти лет издавал рукописные газеты и журналы, писал драмы и стихи, историю. В 1811 году Полевые переехали из Иркутска в Курск. Побывав в Москве, где он некоторое время посещал университет, и в Петербурге, Полевой понял недостаточность бессистемного образования и серьезно принялся за самообразование. После работы за прилавком, он просиживал ночи за изучением русской грамматики и иностранных языков. В 1820 году по поручению отца, уехал в Москву для устройства винокуренного завода. С этих пор и особенно после смерти отца (1822) всецело предался литературе. В том же году получил из Академии Наук большую серебряную медаль за исследование о русских глаголах.

На литературное поприще Полевой вступил в 1817 году, напечатав в «Русском Вестнике» статью о посещении Александром I Курска. С тех пор его статьи и стихотворения стали появляться в периодических изданиях. Греч и Булгарин предложили сотрудничать в их журнале, но предложение не было им принято. В 1825 году, встретив поддержку со стороны князя Вяземского, начал издавать «Московский Телеграф». После запрещения «Московского Телеграфа» Полевой некоторое время был постоянным сотрудником «Библиотеки для Чтения», потом редактировал «Живописное Обозрение», «Сын Отечества», «Русский Вестник», «Литературную Газету», издававшуюся Краевским. Отдельно изданы романы («Абадонна», «Клятва при гробе Господнем», «Мечты и действительность»), «Очерки русской литературы», «Драматические сочинения» (4 тома), «История народа русского», «История Петра Великого», «История Суворова», «История Наполеона».

Один из самых крупных авторитетов, против которого ополчился Полевой, был Карамзин. Отзываясь восторженно о значении Карамзина, Полевой признавал его «Историю» неудовлетворительною. В «риторическом» карамзинском определении истории Полевой видел чрезвычайно ограниченное понимание ее целей и отмечал в труде Карамзина отсутствие общей руководящей идеи. Зачитывавшийся Нибуром и находившийся под сильным влиянием Тьерри и Гизо, Полевой не довольствовался разбором Карамзина: он решил написать «Историю русского народа». Все личное, случайное Полевой старался устранить из русской истории. Он указал в ней несколько периодов, следовавших один за другим. Однако историю общества Полевой представлял по-прежнему историей власти, повторяя Карамзина. Пушкин открыто возмущался отношением Полевого к Карамзину. Князь Вяземский прекратил сотрудничество с «Московским Телеграфом» и прервал личные отношения с издателем, назвав его «низвергателем законных литературных властей». Рецензия Полевого на драму Кукольника «Рука всевышнего отечество спасла» послужила поводом для репрессий. Она была признана неблагонамеренной только потому, что признавала неудачным произведением драму, удостоившуюся Высочайшего одобрения. Император Николай I хотел строго наказать Полевого, но ограничился запрещением издания. Потеряв возможность издавать журнал, Полевой выступил как драматург. В течение 8 лет он создал около 40 драм, которые имели успех на сцене, но встретили осуждение со стороны лучшей части русской критики. Заваленный работой,

почти разоренный, угнетаемый семейными несчастьями, преследуемый кредиторами, Полевой сравнивал себя с «самопишущей машиной, которую кто-нибудь заведет, а она пишет, что угодно: драму, повесть, критику». Статьи о Гоголе вызвали против Полевого негодование лучших представителей литературы. Из передового человека он превратился в литературного парию. Покинутый всеми, не встречая ни у кого поддержки, нередко нуждаясь даже в куске хлеба, Полевой до самой последней минуты продолжал работать. Его лаконичный дневник и письма рисуют картину последних дней его жизни: это была медленная агония.

[5] «Первый курс В. О. Ключевского» в Зап<адном> Русск<ом> научн<ом> инст<итуте> в Белграде. Вып. 3. 1931. *Прим. Г. П. Федотова.*

[6] Щапов Афанасий Прокофьевич (1831–1876) – сибирский историк, публицист, писатель. Родился в семье сельского дьячка и крестьянки-бурятки. В 1841 году поступил в Иркутское уездное духовно-приходское училище. Детству Щапова посвящена первая часть романа «Магистр» М. В. Загоскина. В 1846 году за блестящие успехи Щапов был переведен в духовную семинарию, а после ее окончания в числе лучших учеников направлен в Казанскую духовную академию, где учился в 1852–1857 годах. В сентябре 1856 года начал читать лекции по русской истории в Казанской духовной академии. 17 сентября 1860 года Щапов был избран профессором кафедры русской истории в Казанском университете. Он состоял членом тайного студенческого общества «Библиотека казанских студентов», стал автором его программы. 16 апреля 1861 года Щапов выступил на панихиде по крестьянам села Бездна Спасского уезда Казанской губернии, убитым во время крестьянских волнений. 30 апреля по личному распоряжению царя за эту речь был арестован. В мае 1861 года, будучи под следствием, обратился к Александру II с двумя посланиями, содержащими программу общероссийских реформ, в которой предложил создать региональные органы власти – областные земские советы. Был освобожден из-под следствия в августе 1861 года, лишен кафедры и приговорен к двухнедельному аресту. Синод приговорил его к ссылке в Соловецкий монастырь, однако объяснительная записка Щапова своей прямотой понравилась министру внутренних дел Валуеву, который взял его на поруки. Приговор был отменен, а Щапов получил назначение в Министерство внутренних дел и возможность работать с архивными документами по делам раскола. Но канцелярская работа опротивела ему, и он оставил службу, занявшись литературной деятельностью. Его статьи публиковались в столичных журналах «Отечественные записки», «Дело», «Век». С 1862 году за Щаповым был установлен секретный надзор в связи с имевшимися сведениями о его отношениях с «лондонскими пропагандистами». В 1864 году был выслан «по неблагонадежности» на свою родину, в село Ангу, откуда позже переведен в Иркутск. Летом 1865 года Щапов был арестован по делу «Общества Независимости Сибири» и освобожден от ответственности лишь 20 февраля 1868 года. Он состоял в правлении Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества, участвовал как этнограф в экспедициях в Туруханский край, в Верхоленский и Балаганский округа Иркутской губернии.

[7] в сборнике «В. О. Ключевский. Характеристики и воспоминания». Изд(ание) «Научн(ого) Слова». М., 1912. См. также: «Последние новости», январь 1932 года. *Прим. Г. П. Федотова.*

[8] Владимирский-Буданов Михаил Флегонтович (1838–1916) – доктор русской истории, ординарный профессор истории русского права в Киевском университете св. Владимира. Сын сельского священника, учился в Тульской духовной семинарии, потом в Киевской духовной академии и в университете св. Владимира на историко-филологическом факультете. Киевский университет находился тогда под управлением попечителя учебного округа Н. И. Пирогова и ректора Н. Х. Бунге. В 1864 году он окончил университет и в том же году поступил на педагогические курсы, открытые при киевских гимназиях по замыслу Н. И. Пирогова. Национальное движение, пробудившееся в юго-западном крае, и общеславянские идеи, занимавшие южно-русскую интеллигенцию, побудили Владимирского-Буданова обратить внимание на польское право сравнительно с общеславянским. Он написал на основании неизданных актов Киевского центрального архива труд «Немецкое право в Польше и Литве». Защитив диссертацию на степень магистра (1869), получил годичную командировку за границу и по России. В следующем году начал в Ярославском юридическом лицее чтение общего курса по истории русского права, в который включил западнорусское право. В это же время предпринял издание «Хрестоматии по истории русского права». Темой его докторской диссертации послужило отношение государства к народному образованию в России со времен Петра I. В 1875 году он перешел в Киевский университет на кафедру истории русского права. С 1882 года был главным редактором в киевской временной комиссии для разбора древних актов, а с 1887 года председателем исторического общества Нестора летописца. С 1887 года заведовал изданием «Актов о заселении юго-западной России». К первому тому этого издания, составленному профессором Антоновичем, Владимирский-Буданов написал предисловие, а второй том составлен им полностью.

Сергеевич Василий Иванович (1832–1910) – известный русский ученый, юрист, историк права. Окончил Московский университет в 1857 году. В 1867 году получил степень магистра государственного права, защитив диссертацию «Вече и князь». В следующем году был определен в Московский университет доцентом по кафедре государственного права. В 1872 году перешел в Петербургский университет профессором по кафедре истории русского права. С 1888 по 1897 гг. Сергеевич был деканом юридического факультета, в 1897–1899 гг. – ректором Университета. В феврале 1893 года его утвердили в звании заслуженного профессора. Капитальный труд «Русские юридические древности» представляет собой оригинальную переработку истории русского права до конца XVII века. В нем анализируется изменение государственных территорий, волостная система и формирование уделов, возникновение и рост городов, статус земельных владений, складывание централизованного государства и связанные с этим юридические изменения. Сергеевич исследовал социальную структуру общества и ее развитие, уделил значительное внимание дворовым и приказным чинам (боярам, окольничим, думным дворянам, дьякам). За эту работу в 1911 году Импе-

раторским Юрьевским университетом ему была присуждена премия графа Сперанского.

[9] Родбертус-Ягецов Карл Иоганн (1805–1875) – немецкий экономист, один из основоположников теории «государственного социализма». Основные принципы экономической теории Родбертуса заключались в следующем: установление нормального рабочего дня и нормального в каждом производстве дневного урока, а затем расценка всех продуктов по количеству нормального рабочего времени; установление особого трудового денежного знака, удостоверяющего количество исполненного нормального труда, устройство общественных магазинов, где эти трудовые деньги разменивались бы на продукты соответственно трудовой стоимости последних. В своих работах он не уточняет, какой смысл он вкладывает в понятие «нормальный».

Инама-Штернегг Карл Теодор фон (1843–1908) – немецко-австрийский историк-экономист и статистик, один из крупнейших представителей вотчинной теории. Профессор университетов в Инсбруке, Праге, Вене. В своем главном труде «История немецкого хозяйства» в трех томах предпринял попытку воссоздать целостную и всестороннюю картину немецкой экономики. Возникновение и утверждение крупной вотчины он связывал с процессом превращения ранее свободных земледельцев-общинников в зависимых и крепостных крестьян, относя решающий этап формирования крупной вотчины к каролингскому периоду. К числу сильных сторон исследования относятся его наблюдения в области внутренней структуры вотчины. С вотчиной он связывал и начало обособления ремесленного производства от сельского хозяйства. Взгляды Инамы-Штернегга в течение нескольких десятилетий оказывали определяющее влияние на исследования немецких медиевистов в области экономической истории (особенно раннего средневековья).

Роджерс Джеймс Эдвин Торолд (1823–1890) английский историк и экономист, основатель историко-экономического направления в английской историографии. С 1859 года профессор статистики и политической экономии в Лондоне, в 1862–67 и в 1888–90 годах в Оксфорде. В 1880–86 годах член парламента. Многочисленные труды Роджерса посвящены экономической, особенно аграрной, истории Англии. К. Маркс широко использовал материалы его исследований в работе над «Капиталом». Одним из первых Роджерс раскрыл ряд существенных сторон социального развития Англии в средние века. Подчеркивая первостепенную роль экономического фактора в истории, Роджерс в понимании исторического процесса не выходил за рамки позитивистской философии. Решающее значение в развитии экономики Роджерс придавал не производству, а обмену и денежным отношениям.

[10] Беляев Иван Дмитриевич (1810–1873) – профессор Московского университета по кафедре русского законодательства; историк, автор трудов о ратном деле в средневековой Руси. Родился в семье московского священника, учился в духовных школах, но в 1829 году, по окончании курса Духовной семинарии, поступил в Московский университет на юридический факультет, который окончил со степенью кандидата. В феврале 1834 года поступил на службу в Московскую синодальную контору. Прослужил почти 10 лет, а 27 июля 1844 года был назначен на должность правителя дел к инспектору

Московских Сенатских архивов. Вскоре был причислен к департаменту Министерства юстиции, а с 1845 года командирован в Московский Сенатский архив, в Архив старых дел и в Вотчинный департамент с поручением приискать указы и другие узаконения, не вошедшие в состав Первого полного собрания Законов Российской Империи. 10 марта 1848 года ему как специалисту по архивным делам было дано другое поручение – разобрать и привести в порядок собрание 1700 древних грамот Коллегии Экономии. С 1852 года началась его ученая и профессорская деятельность: он был назначен исправляющим должность адъюнкта по кафедре истории русского законодательства в Московском Университете. После защиты диссертации Беляев был определен ординарным профессором по той же кафедре.

Забелин Иван Егорович (1820–1908) – русский археолог и историк, специалист по истории города Москвы. Инициатор создания и товарищ председателя императорского Российского Исторического музея имени императора Александра III, тайный советник.

Закончив Преображенское училище в Москве и в 1837 году поступил на службу в Оружейную палату. Знакомство с Строевым и Снегиревым пробудило в Забелине интерес к изучению русской старины. По архивным документам написал первую статью о поездках русских царей на богомолье в Троице-Сергиеву лавру. В 1848 году он получил место помощника архивариуса в Дворцовой конторе. В 1835–1854 гг. Забелин работал преподавателем истории в Константиновском межевом институте. В 1859 году по предложению графа С. Г. Строганова перешел в Императорскую археологическую комиссию, и ему были поручены раскопки скифских курганов в Екатеринославской губернии и на Таманском полуострове, около Керчи, где было сделано множество интереснейших находок. Результаты раскопок описаны Забелиным в «Древностях Геродотовой Скифии» (1866 и 1873) и в отчетах Археологической комиссии. В 1871 году университет св. Владимира удостоил его степени доктора русской истории. В 1879 году он был избран председателем Московского общества истории и древностей. В 1884 году Академия наук избрала Забелина членом-корреспондентом.

Валуев (Волуев) Дмитрий Александрович (1820–1845) – русский историк и общественный деятель, один из видных представителей славянофильского учения. Окончил Московский университет (1841). Издал «Сибирский сборник» (1844) и «Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных» (1845). Его «Исследование о местничестве» – самый крупный исторический труд (отдельное издание 1845), положивший начало изучению местничества. Опубликовал статью о христианстве в Абиссинии – одну из первых в русской литературе по истории Эфиопии. Выступление Валуева и многих авторов «Сборника...» в защиту южных и западных славян от угрозы полного порабощения Турцией, Австрией и Пруссией имело большое значение. «Сборник...» ввел в тематику русской научно-исторической литературы проблемы истории славян Центральной Европы и народов Прибалтики и многовековой агрессии германцев на востоке от Эльбы. Идеи Валуева и его «Сборника...» оказали влияние на известных русских историков-славистов – А. Ф. Гильфердинга,

В. И. Ламанского, Н. А. Попова, А. А. Майкова. В 1843 году Валуев основал и при участии П. Г. Редкина редактировал периодическое издание «Библиотека для воспитания».

Попов Александр Николаевич (1820–1877) русский историк. Из дворян Рязанской губернии. Окончил Московский университет (1839). С 1846 года служил во 2-м отделении царской канцелярии; в 1859–60 годах член Редакционных комиссий. Автор ряда работ по истории внешней политики России и Отечественной войны 1812 года. Большой научный интерес представляли изданные им «Материалы для истории возмущения Стеньки Разина» (1857), «Дело Новикова и его товарищей по новым документам» («Вестник Европы», 1868, апрель). По своим историческим взглядам был близок к государственной школе.

[11] Шторх Андрей (Генрих) Карлович (1766–1835), русский экономист, историк и библиограф, академик (1804), вице-президент Петербургской АН (1830). В 1784–87 годах учился в университетах Йены и Хайдельберга. Вернувшись в Россию, преподавал историю и словесность в Петербургском кадетском корпусе, с 1799 года в течение 20 лет был наставником детей императорской семьи. Совместно с Ф.П.Аделунгом составил «Систематическое обозрение литературы в России... с 1801 по 1806 гг.» (ч. 1–2, 1810–11). Шторх — автор учебника политической экономии, получившего в начале 19 века широкое признание. В области экономической теории заимствовал ряд положений (теорию заработной платы, прибыли) у А. Смита, но отвергал его теорию трудовой стоимости, солидаризуясь в ряде вопросов с Т. Мальтусом. Доказывая преимущество свободного труда перед крепостным, Шторх, однако, утверждал, что сельское хозяйство России может успешно развиваться и при крепостном праве. Шторх был членом 21-ой академии.

[12] Вебер Максимилиан Карл Эмиль (1864–1920) — немецкий социолог, историк, экономист. В 1892–1894 годах приват-доцент, а затем экстраординарный профессор в Берлинском университете, в 1894–1896 годах — профессор национальной экономии во Фрайбургском, с 1896 года — в Хайдельбергском, с 1919 года — в Мюнхенском университете. Один из основателей «Немецкого социологического общества» (1909). С 1918 года профессор национальной экономики в Венском университете. В 1919 году советник немецкой делегации на Версальских переговорах. Основные работы Вебера: «Биржа и ее значение», «История хозяйства», «Наука как призвание и профессия», «Политика как призвание и профессия», «О некоторых категориях понимающей социологии», «Протестантская этика и дух капитализма».

[13] Гизо Франсуа Пьер Гийом (1787–1874) — французский историк, критик, политический и государственный деятель. Родился в Ниме в протестантской буржуазной семье. 8 апреля 1794 года отец был гильотинирован в разгар революционного террора. Мать, женщина либеральная и принявшая учение Ж-Ж Руссо, увезла мальчика в Женеву, и в эмиграции он получил хорошее образование. В 1805 году Гизо вернулся в Париж, чтобы продолжить обучение юриспруденции. Вскоре он написал критическую статью о Шатобриане, и его литературный талант привлек внимание этого писателя. В 1832 году Гизо был назначен в новом кабинете министром образования. Под его руко-

водством число начальных школ во Франции достигло 23 тысяч за 15 лет. В 1836 году Гизо вошел в кабинет министров Луи Моле, но в 1837 году, вместе с своими друзьями, вышел из кабинета. В 1840 году, уже в новом кабинете министров, Гизо возглавил министерство иностранных дел, фактически же стал лидером правительства. Участвовать в политической жизни Франсуа Гизо начал, дождавшись Реставрации. Между 1826 и 1830 годами опубликовал несколько больших работ по истории Франции и Англии. Он защищал Луи-Филиппа, которого возвела на трон Июльская Революция. Будучи министром народного просвещения он полностью пересмотрел политику государства в этом вопросе. В этот же период он находился в оппозиции к Тьеру. Отставка Тьера привела к назначению маршала Сульта официальным главой правительства, но именно Гизо являлся в этот период руководителем кабинета министров 1840–1847 гг. Избрав мирное направление политики, Гизо понимал необходимость дружеских отношений с Великобританией. Гизо стал премьер-министром в 1847 году, хотя на короткий срок, но он собрал вокруг себя консервативную партию. Франсуа Гизо поощрял предпринимательство, создавая условия для процветания. Он поддерживал сельскохозяйственную деятельность, торговлю и финансы. За период его руководства кабинетом министров, Франция развивалась индустриально как никогда активно. Создавались первые индустриальные районы Лион, Париж и Мюлуз, на севере Франции и в нижнем течение Сены.

По мнению Гизо, основные проблемы с которыми надо было бороться Франции, не экономические, а политические и социальные. Он полагал, что пятьдесят лет революций и войн породили в обществе неуверенность. Для него французская революция была борьбой враждующих интересов: третье сословие восстало против привилегированных классов, затем народ против буржуазии. Гизо был частично создателем теории борьбы классов, которую позже систематизировал Карл Маркс. Однако, он не считал, что пролетариат предназначен для главной роли. Пролетариат, считал он, это деклассированные элементы, потерявшие связь с землей, и потому они не могут быть ответственными гражданами. В 1848 году вспыхнула революция, и Гизо эмигрировал в Англию. Ему предлагали денежное содержание, от которого он отказался. Он оставался в Англии год, и посвятил это время изучению истории. Опубликовал два дополнительных тома об английской революции. Гизо пережил падение монархии и правительства, которым он служил 26 лет. Он посвятил последние годы писательскому творчеству. Он всю жизнь оставался глубоко верующим, и один из его последних трактатов был посвящен христианству. Он уважал католическую веру.

Для своих внуков сочинил историю Франции, доступную, полную и глубокую. «История Франции, рассказанная моим внукам» стала его последним трудом. Эта История заканчивалась 1798 годом, и была продолжена его дочерью, Генриеттой Гизо де Витт, по запискам отца.

[14] Рожков Николай Александрович (1868–1927) – русский историк и политический деятель. Родился в дворянской семье учителя. Окончил историко-филологический факультет Московского университета (1890), участвовал в студенческом движении. Учился на одном курсе с историком М. Н. Пок-

ровским. В 1891–1897 гг. преподавал древние языки в Пермской гимназии. В 1898–1906 гг. был приват-доцентом Московского университета. В 1896 г. сдал магистерский экзамен, а в 1899 году защитил диссертацию на тему «Сельское хозяйство Московской Руси в XVI в.». Научным оппонентом на защите был его научный руководитель историк В. О. Ключевский. В том же году диссертация вышла отдельной книгой и получила большую Уваровскую премию. В начале XX века Рожков — автор ряда научных работ и учебников и известный историк. В этот же период началось его участие в работе РСДРП. Совместно с А. А. Богдановым и А. В. Луначарским редактировал социал-демократическую газету «Правда». В 1905 г. стал членом РСДРП, примкнув к большевикам. В 1905–06 гг. являлся членом Московского, а в 1906–07 гг. – Петербургского комитета большевиков. Однако уже в апреле 1906 г. на IV съезде РСДРП разошелся с Лениным. Рожков являлся автором другой большевистской программы («аграрной программы социал-демократии в буржуазной революции»), предусматривавшей безвозмездную передачу т. н. отрезков и вообще всех арендованных крестьянами у помещиков и у государства земель крестьянским общинам.

С 1906 года, после поражения декабрьского (1905) вооруженного восстания в Москве, находился на нелегальном положении. Делегат V съезда РСДРП (1907), на котором был избран в ЦК партии; в 1907–1908 гг. входил в Русское бюро ЦК РСДРП. В апреле 1908 г. был арестован, в 1910 г. сослан в Восточную Сибирь, где пробыл до февраля 1917 года. В ссылке сошелся с группой меньшевиков (И. Г. Церетели, В. С. Войтинский, С. Л. Вайнштейн, Ф. И. Дан и др.) и активно участвовал в совместной работе по выпуску различных журналов. Февральская революция 1917 года застала Рожкова в Новониколаевске (ныне Новосибирск), где он стал товарищем председателя революционного комитета. В марте приехал в Москву, участвовал в создании группы социал-демократов — «объединенцев». 27 апреля в газете «Пролетарий» в статье «Ответ т. И. И. Степанову» Рожков призывал к объединению большевиков и меньшевиков. Выступал с критикой большевиков, не поддерживавших идею объединения. 17 мая стал товарищем министра почт и телеграфа (министром был И. Г. Церетели). Летом 1917 года предлагал меньшевикам и эсерам сформировать «чисто-социалистическое» правительство, без кадетов. Когда в августе А. Ф. Керенский составил новое коалиционное правительство, Рожков подал в отставку. Октябрьскую революцию Рожков не поддержал, оценив ее как преждевременный антидемократический переворот. В то же время на чрезвычайном съезде меньшевиков (30 ноября — 7 декабря) вместе с лидерами партии Ю. О. Мартовым и Ф. И. Даном выступил против вооруженной борьбы с большевиками.

11 января 1919 г. Рожков написал письмо Ленину, в котором призвал отказаться от политики военного коммунизма, ведущей страну к «страшной катастрофе», и ввести рыночные отношения, новую экономическую политику с «социалистической целью». Ранее, в ряде статей 1918 года, а также статей, написанных в течение 1919–1920 гг., Рожков развивал и пропагандировал идеи НЭПа. В марте 1921 года был арестован. Был помещен в Петропавловскую крепость, но вскоре выпущен. Вновь арестован в 1922 году по списку

членов Объединенного совета профессоров Петрограда. Политбюро ЦК РКП(б) от 26 октября и 7 декабря 1922 года приняло специальное постановление в отношении Рожкова. 26 октября оно постановило выслать ученого за границу. Однако, учитывая его заявление о выходе из партии меньшевиков и его согласие сотрудничать с советской властью, это решение отменили. Ленин предложил заменить высылку за границу ссылкой в Псков с условием держать его под строгим надзором. В Пскове Рожков преподавал в местном педагогическом институте. По возвращении в Москву летом 1924 года читал лекции в Академии коммунистического воспитания, в Институте Красной профессуры, в 1-м МГУ, в других вузах. В 1926 году Рожков был назначен директором Государственного исторического музея. В последние годы жизни ученый работал над двенадцатитомной «Русской историей в сравнительно-историческом освещении (основы социальной динамики)» (т. 1–12, 1918–1926), который завершил незадолго до своей смерти.

[15] Кондаков Никодим Павлович (1844–1925) — русский историк византийского и древнерусского искусства, археолог, создатель иконографического метода изучения памятников искусства. Член-корреспондент Петербургской Академии Наук (1892; действительный член с 1898), действительный член Императорской Академии Художеств (1893); член-учредитель Русского собрания (1901). В 1861–1865 гг. учился на историко-филологическом факультете Московского университета под руководством Федора Буслаева. По окончании университета преподавал в средних учебных заведениях, в том числе московском художественном училище. В 1870 году был избран доцентом кафедры истории искусств Новороссийского университета в Одессе; с 1877 года — профессор Новороссийского университета. В 1873 году защитил магистерскую диссертацию «Памятник Гарпий из Малой Азии и символика греческого искусства»; в 1876 году — докторскую диссертацию «История Византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей».

С 1888 по 1897 годы — профессор кафедры истории искусств Санкт-Петербургского университета, преподавал также на петербургских Высших Женских курсах. В 1888–1893 годах — старший хранитель отделения искусства средних веков и эпохи Возрождения Эрмитажа. В 1895 году основал (вместе с Федором Успенским) Русский археологический институт в Константинополе. В 1901 году был избран членом-корреспондентом Сербской Королевской академии наук. Лекции Кондакова оказали большое влияние на Дмитрия Айналова, Николая Лихачева, Михаила Ростовцева, Сергея Жебелева и многих других историков, ахеологов и историков искусства. С 1917 года Кондаков жил в Одессе, с 1918 года в Ялте. В 1920 году эмигрировал в Константинополь, затем — в Софию (Болгария). В 1920–1922 годах — профессор Софийского университета. В 1922 году переехал в Прагу (Чехословакия), где преподавал в Карловом университете до своей смерти. Объединившийся вокруг него кружок молодых ученых, известный впоследствии как Seminarium Kondakovianum, был в 1931 преобразован в Археологический институт имени Кондакова.

[16] Платонов Сергей Федорович (1860–1933) — русский историк, академик Российской академии наук (1920). В 1869 году семья переехала в Санкт-Пе-

тербург, где отец дослужился до управляющего типографией Министерства внутренних дел и получил дворянский титул. В Петербурге Сергей Платонов учился в частной гимназии Ф. Ф. Бычкова. О занятиях историей вначале не помышлял, писал стихи и мечтал о карьере профессионального литератора, что и привело 18-летнего юношу в 1878 году на историко-филологический факультет Петербургского университета. Однако невысокий уровень преподавания литературоведческих дисциплин в университете и блестящие лекции профессора К. Н. Бестужева-Рюмина по русской истории определили его выбор. Из факультетских профессоров на него оказали наибольшее влияние К. Н. Бестужев-Рюмин и, отчасти, В. Г. Васильевский, а также профессора юридического факультета В. И. Сергеевич и А. Д. Градовский.

Платонов был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию. В качестве объекта исследования избрал историко-литературные памятники Смутного времени. Привлек более 60 произведений русской письменности XVII века, изученных им по 150 рукописям, многие из которых оказались открытием. В 1888 году опубликовал диссертацию, а 11 сентября того же года успешно защитил ее на степень магистра русской истории. С февраля 1889 года приват-доцент, а с 1890 года – профессор по кафедре русской истории Петербургского университета. В 1895–1902 годах был приглашен (как один из наиболее талантливых университетских профессоров) преподавать русскую историю к великим князьям Михаилу Александровичу, Дмитрию Павловичу, Андрею Владимировичу и великой княгине Ольге Александровне. Определил тему докторской диссертации: «Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. (опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время)». В 1899 году «Очерки...» вышли отдельным изданием. 30 октября 1899 года защитил «Очерки...» в Киеве в университете св. Владимира как докторскую диссертацию). С 1900 по 1905 год был деканом историко-филологического факультета Петербургского университета. В 1903 году возглавил только что организованный Женский педагогический институт (первый в России женский педагогический вуз). В 1912 году к 30-летию преподавательской деятельности был утвержден в звании заслуженного профессора, после чего в январе 1913 года вышел на пенсию, передав кафедру своему ученику С. В. Рождественскому.

К Октябрьской революции отнесся отрицательно, однако через несколько месяцев был вынужден пойти на сотрудничество с большевиками, помогая Д. Б. Рязанову налаживать работу по спасению петроградских архивов и библиотек. В первые послереволюционные годы взвалил на себя нелегкий груз административных и общественных должностей:

в 1918–1929 годах – председатель Археографической комиссии;

в 1918–1923 годах – директор Археологического института;

в 1918–1923 годах – заведующий Петроградским отделением Главархива;

с апреля 1923 года – председатель археологического отделения ФОН Петроградского университета; председатель Археологического общества; председатель Комитета по изучению древнерусской живописи; редактор журнал «Вестник знания»; главный редактор (председатель редакционного комитета) «Русского исторического журнала». 3 апреля 1920 года общим собранием

Российской Академии наук был избран действительным членом. На рубеже 1920-х годов задумывал большую работу о начале Русского государства, поговаривал о необходимости пересмотра работ А. А. Шахматова, однако этим планам не было суждено осуществиться. В 1922 году был назначен (после смерти А. С. Лаппо-Данилевского) руководить работой Постоянной исторической комиссии Академии. 1 августа 1925 года стал (после смерти академика Н. А. Котляревского) директором Пушкинского Дома, а 22 августа того же года был избран директором Библиотеки АН СССР (БАН).

11 июля 1928 года выступил в Берлине перед своими немецкими коллегами с докладом «Проблема русского Севера в новейшей историографии». Там же встречался с некоторыми представителями русской эмиграции, в том числе с бывшим учеником великим князем Андреем Владимировичем, что в дальнейшем было использовано против историка. В сентябре 1928 года отказался от директорства в БАН, а в марте 1929 года – и от директорства в Пушкинском Доме. В 1929 году на мартовской сессии АН СССР был избран академиком-секретарем Отделения гуманитарных наук (ОГН) и членом Президиума АН. В ночь на 12 января 1930 года был арестован вместе со своей младшей дочерью Марией по подозрению «в активной антисоветской деятельности и участии в контрреволюционной организации». После 19-месячного пребывания в Доме предварительного заключения на ул. Воинова (бывшей Шпалерной) и печально знаменитых ленинградских «Крестах» был выслан 8 августа 1931 года в сопровождении дочерей, Марии и Нины, в Самару, где скончался в больнице от острой сердечной недостаточности.

[17] Лаппо-Данилевский Александр Сергеевич (1863–1919) – российский историк, один из основоположников методологии исторической науки в России. Его отец был уездным предводителем дворянства, таврическим вице-губернатором. Окончил Симферопольскую гимназию с золотой медалью, затем историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета (1886), был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию. Будучи студентом, составил обозрение «Скифских древностей», напечатанное в «Записках Отделения русской и славянской археологии» (1887). Стал магистром русской истории в 1890 году. Почетный доктор права Кембриджского университета (1916). С 1890 года приват-доцент Санкт-Петербургского университета, с 1918 года сверхштатный профессор Петроградского университета. Читал курсы по русской истории и историографии. С 1906 года вел обязательный курс «Методология истории». В 1891–1905 годах экстраординарный профессор Петербургского историко-филологического института. С 1905 года – ординарный академик Санкт-Петербургской академии наук. Руководил изданием таких публикаций документов как «Сборник грамот бывшей Коллегии Экономии» и «Памятники Русского законодательства». Автор трудов по социально-экономической, политической и культурной истории России XV–XVIII веков, методологии истории, источниковедению, истории науки. Теоретические взгляды ученого претерпели эволюцию – первоначально он придерживался позитивистской методологии, затем большое влияние на его творчество оказала философия баденской школы неокантианства. С 1917 года председатель Союза российских архивных деятелей, был сторонником

масштабного реформирования архивного дела. Член Международного союза академий, председатель отдела культурных связей Русско-Английского общества. Был председателем исполнительного комитета по организации Международного исторического съезда в Петрограде в 1918 году, не состоявшегося из-за гражданской войны.

В 1905 году вместе с академиком А. А. Шахматовым составил записку «О свободе печати», принятую общим собранием Академии наук 12 марта 1905 года. В 1906 году был избран членом Государственного совета от Академии наук и университетов, был близок к конституционным демократам. В том же году отказался от этой должности. В 1917 году был членом комиссии по выработке избирательного закона в Учредительное собрание. Крайне тяжело воспринял большевистскую революцию и гражданскую войну.

[18] École de Chartres (фр.) – понятие «Шартрская школа» подразумевает, с одной стороны, богословскую школу при Шартрском соборе, с другой – богословское течение в XI–XII вв.

[19] Готье Юрий Владимирович (1873–1943) – русский, советский историк, академик. В 1895 году окончил историко-филологический факультет Московского университета, где учился у П. Г. Виноградова и В. О. Ключевского. Служил в Московском архиве Министерства юстиции, в отделе русских древностей Румянцевского музея. В 1900 году сдал магистерский экзамен, с 1903 года приват-доцент кафедры русской истории Московского университета. Читал курс русской историографии. В 1913 году защитил докторскую диссертацию «История областного управления в России от Петра I до Екатерины II». В апреле 1915 года был избран экстраординарным профессором, а в сентябре 1917 года утвержден в звании ординарного профессора по кафедре русской истории Московского университета. Читал курсы русской истории, археологии, архивоведения. В 20-е годы Ю. В. Готье руководил отделом истории России XVIII в. в Историческом музее. Важное место в его деятельности занимала работа в Румянцевском музее (впоследствии – Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина), где до 1930 года он был заместителем директора. Под его руководством происходило преобразование библиотеки в научное учреждение. С декабря 1922 года член-корреспондент Академии наук. В июле 1930 года Готье был арестован по «академическому делу», выслан на 5 лет в Самару, но в 1933 году ему разрешили вернуться в Москву. Преподавал в Историко-архивном институте, МИФЛИ. В 1939 году вернулся на преподавательскую работу в МГУ. В январе 1939 года был избран действительным членом АН СССР. Основные направления научных исследований: история России с древнейших времен до XIX в., история землевладения, история государственных учреждений, архивоведение, историография, археология Восточной Европы.

Рождественский Сергей Васильевич (1868–1934), историк России, архивист, член-корреспондент Академии наук. Окончил гимназию при Петербургском историко-филологическом институте и историко-филологический факультет Петербургского университета (1891) с дипломом 1-й степени и был оставлен при кафедре русской истории для подготовки к профессорскому званию. В апреле 1897 года защитил магистерскую диссертацию «Служилое землев-

ладение в Московском государстве XVI в.» и был зачислен на кафедру русской истории Петербургского университета. Его докторская диссертация – «Очерки по истории систем народного просвещения в России в XVIII–XIX вв.» (Т. 1, СПб., 1912). С конца 1913 года – экстраординарный профессор кафедры русской истории Петербургского университета. Будучи учеником и ближайшим сотрудником С.Ф. Платонова, с 1925 года был его заместителем по библиотеке Академии наук. После того, как С.Ф. Платонов в 1928 году сложил полномочия директора БАН, С. В. Рождественский остался на своем посту, исполняя обязанности по руководству Библиотекой. С 15 сентября 1929 года перешел на должность ученого хранителя Рукописного отделения библиотеки. С этой должности он был уволен на основании постановления Комиссии по проверке аппарата АН. 1 декабря 1929 года С. В. Рождественский был арестован по «делу Академии наук». В августе 1931 года отправлен на 5 лет в ссылку в Томск, где и умер.

20 Милюков Павел Николаевич (1859–1943) – русский политический деятель, историк и публицист. Лидер Конституционно-демократической партии. Окончил 1-ю Московскую гимназию. Летом 1877 года во время Русско-турецкой войны 1877–1878 находился в Закавказье в качестве казначея войскового хозяйства, а затем уполномоченного московского санитарного отряда. Окончил историко-филологический факультет Московского университета в 1882 году; исключался за участие в студенческой сходке в 1881 году, был восстановлен в следующем году. В университете был учеником В. О. Ключевского и П. Г. Виноградова. Был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию. Магистр русской истории (1892); тема диссертации: «Государственное хозяйство России первой четверти XVIII века и реформы Петра Великого». Докторскую диссертацию не защищал (бытует версия, что это было результатом отказа присудить ему сразу докторскую степень за магистерскую диссертацию – за это выступали многие члены ученого совета, но против выступил В. О. Ключевский, после чего отношения между ним и Милюковым были испорчены).

С начала 1890-х годов – член Общества истории и древностей российских, Московского археологического общества. В магистерской диссертации Милюков утверждал, что петровские реформы явились выражением логики внутреннего развития России, а также высказал мысль о том, что реформы Петра I были процессом спонтанным, подготовленным ходом времени, а не запланированными изначально. Эта работа впоследствии была удостоена премии имени С. М. Соловьева. В «Очерках» Милюков показал большую роль государства в формировании русского общества, утверждая, что Россия, несмотря на свои особенности, шла европейским путем развития. Полагая, что «существует ряд основных закономерных эволюций разных сторон социальной жизни». Основным историографическим трудом Милюкова стала книга «Главные течения русской исторической мысли» – переработанный и дополненный курс университетских лекций. В книге содержится анализ эволюции русской исторической науки XVII – первой трети XIX века.

В 1886–1895 годах Милюков – приват-доцент Московского университета, одновременно преподавал в гимназии и на Высших женских курсах. 18 мар-

та 1895 года за «намеки на общие чаяния свободы и осуждение самодержавия», которые содержались в лекции, прочитанной в Нижнем Новгороде, был отстранен департаментом полиции от преподавания в Московском университете. Следствие закончилось «обычным решением, когда состава преступления не находили: административной высылкой». Ему запретили преподавать в других учебных заведениях и сослали в Рязань, где он участвовал в археологических раскопках. В 1897 году был приглашен в Софийское высшее училище для чтения лекций по истории и выехал в Болгарию, но уже в 1898 году по требованию русского посланника Г. П. Бахметева его отстранили от преподавания. Участвовал в археологической экспедиции в Македонии, где был открыт некрополь гальштатского типа. В 1899 году вернулся в Россию, в 1901 году за оппозиционную деятельность несколько месяцев провел в тюрьме. Публиковал статьи в оппозиционном эмигрантском издании «Освобождение», став одним из признанных идеологов российского либерализма. В 1903, 1904–1905 годах посещал Соединенные Штаты Америки, где читал лекции в Чикагском университете. В сентябре 1904 года принял участие в Парижской конференции российских оппозиционных и революционных партий. В 1905 году вернулся в Россию.

В октябре 1905 года стал одним из основателей Конституционно-демократической партии (Партии народной свободы), с марта 1907 года — председатель Центрального комитета этой партии. Был признанным лидером кадетов. Был одним из редакторов партийной газеты «Речь», автором большинства ее передовых статей. После роспуска I Государственной думы в 1906 году — один из авторов «Выборгского воззвания», в котором содержался призыв к гражданскому неповиновению. В 1907–1917 годах — член III и IV Государственных Дум. После начала Первой мировой войны — сторонник «войны до победного конца» (получил прозвище «Милюков-Дарданелльский» — за требования передать России после войны контроль над проливами Босфор и Дарданеллы). С 1915 года, после поражений русской армии, вновь в оппозиции правительству, которое считал неспособным обеспечить победу в войне. 1 ноября 1916 года с трибуны Четвертой Государственной думы произнес знаменитую обличительную речь, в которой обвинил императрицу Александру Федоровну и премьер-министра России Бориса Штюрмера в подготовке сепаратного мира с Германией. Обвинения в государственной измене Милюков обосновал заметками в немецких газетах, рефреном выступления были слова «Что это, глупость или измена?».

После отречения Николая II был членом Временного комитета Государственной думы, выступал за сохранение в стране конституционной монархии. В первом составе Временного правительства был министром иностранных дел. Одним из первых распоряжений Милюкова на посту было распоряжение посольствам оказывать помощь возвращению в Россию эмигрантов-революционеров. Выступал за выполнение Россией своих обязательств перед союзниками по Антанте и за продолжение войны до победного конца. В результате создания коалиционного кабинета министров с социалистами Милюкову был отведен второстепенный пост министра народного просвещения. Отказался от этой должности и вышел из состава правительства. Поддерживал

Корниловское движение, а после поражения Корниловского выступления был вынужден уехать из Петрограда в Крым. Негативно отнесся к приходу к власти большевиков, был последовательным сторонником вооруженной борьбы с ними.

Был избран в Учредительное собрание, но в его деятельности не участвовал, так как уехал на Дон. В январе 1918 года входил в состав «Донского гражданского совета», созданного при Добровольческой армии генерала Л. Г. Корнилова, для которой написал декларацию. Затем переехал в Киев, где в мае 1918 года начал переговоры с германским командованием, которое рассматривал в качестве потенциального союзника в борьбе с большевиками. В ноябре 1918 года выехал в Турцию, а оттуда – в Западную Европу, чтобы добиться от союзников поддержки Белого движения. Жил в Англии, с 1920 года – во Франции, где возглавлял Союз русских писателей и журналистов в Париже. Разработал «новую тактику», направленную на внутреннее преодоление большевизма, отвергавшую как продолжение вооруженной борьбы внутри России, так и иностранную интервенцию. Считал необходимым союз с социалистами на основе признания республиканского и федеративного порядка в России, уничтожения помещичьего землевладения, развития местного самоуправления. Против «новой тактики» выступили многие коллеги Милюкова по партии – в июне 1921 года он вышел из нее, став одним из лидеров Парижской демократической группы Партии народной свободы. Подвергался нападкам со стороны монархистов, которые обвиняли его в организации революции, и 28 марта 1922 года пытались убить (тогда Милюков остался жив, но погиб известный деятель кадетской партии В. Д. Набоков). С 27 апреля 1921 по 11 июня 1940 года редактировал выходившую в Париже газету «Последние новости» – одно из наиболее значимых печатных изданий русской эмиграции. В эмиграции занимался историческими исследованиями, опубликовал «Историю второй русской революции», труды «Россия на переломе», «Эмиграция на перепутье», начал писать «Воспоминания», оставшиеся незавершенными. Продолжал критически относиться к большевикам, но поддерживал имперскую внешнюю политику И. В. Сталина. В канун Второй мировой войны утверждал, что «в случае войны эмиграция должна быть безоговорочно на стороне своей родины». Во время войны был решительным противником Германии, незадолго до смерти искренне радовался победе советских войск под Сталинградом.

Веселовский Степан Борисович (1876–1952) – российский историк, археограф, академик АН СССР (1946). Брат отца – Константин Степанович был с 1855 года ординарным академиком, а с 1859 года – секретарем Академии наук. Степан Борисович учился в 5-й московской классической гимназии, а затем в губернской гимназии Тамбова. С 1896 года по 1902 годы учился на юридическом факультете Московского университета. Под руководством профессора И. Х. Озерова изучал философию права. Перевел с латинского языка «Политический трактат» Б. Спинозы и написал сочинение на тему «Политические воззрения Спинозы». Дипломная работа была посвящена истории финансов дореволюционной Франции; собирая материалы для этой работы он около года провел в Германии, Франции, Швейцарии. С 1903 года изучал

архивные документы по социальной и экономической истории Русского государства XVII века. С 1912 года – сотрудник Московского археологического института; изучал экономику и финансы Русского государства XVI–XVII веков. Результатом этой работы стали исследования «Азартные игры как источник дохода Московского государства в XVII веке» (1909), «Кабацкая реформа 1652 года» (1914). В 1915–1916 годах были опубликованы два тома монографии С. Б. Веселовского «Сошное письмо», за которые ему в 1917 году Императорской Академией наук была присуждена премия им. графа Уварова и звание почетного доктора истории русского права Московского университета без защиты диссертации. В 1917–1923 годах был профессором кафедры истории права Московского университета. В 1923–1929 годах работал в Институте истории; в 1933–1934 годах был референтом иностранной литературы в Библиографическом институте. В 1934–1936 годах – в Историко-архивном институте и Археографической комиссии при АН СССР. С 1936 года старший научный сотрудник Института истории АН СССР; в 1938–1941 годы был профессором Московского государственного историко-архивного института. Одним из первых стал серьезно писать о топонимике и антропонимике в исторических исследованиях, осуществил целую серию работ по генеалогии, когда эта наука была почти под запретом. В частности, реконструировал историю дворянского рода Пушкиных, предков великого поэта. Занимался ономастикой – исторической дисциплиной, изучающей собственные имена различных типов. Опубликовал «Акты подмосковных ополчений и Земского собора 1611–13 гг.» (1911).

В 1948 году был обвинен в «буржуазном объективизме», в том, что «занимаясь десятки лет историей феодализма, он ... совершенно не пользуется широко известными работами классиков марксизма-ленинизма и их высказываниями по вопросам феодализма, иммунитета и т. п.». С этого времени публикация его научных работ была затруднена. Негативно относился к деятельности Ивана Грозного. В конце 1940-х годов работал над «Очерками по истории опричнины», (книга писалась «в стол» и была опубликована только после его смерти). Отрицал правдивость показаний немецких авторов Иоганна Таубе, Элерта Крузе и Генриха Штадена, будто царь набирал опричников из худородных и простых людей. Командная верхушка опричного двора в генеалогическом отношении была ничуть не ниже титулованного и нетитулованного дворянства старого государева двора. В течение многих лет вел дневник, в котором отражено отношение к общественно-политическим процессам, происходившим в стране. 17 апреля 1920 года писал: «Еще такой год, и от верхов русской интеллигенции останутся никуда не годные обломки – кто не вымрет, тот будет на всю жизнь разбитым физически и духовно человеком. И не удивительно, так как то, что мы переживаем, хуже самого жестокого иноземного завоевания и рабства, хуже каторги. Не только разбито все, чем мы жили, но нас уничтожают медленным измором физически, травят, как зверей, издеваются, унижают» В последней записи, сделанной 20 января 1944 года, в частности, констатировал: «К чему мы пришли после сумасшествия и мерзостей семнадцатого года? Немецкий коричневый фашизм – против красного».

Богословский Михаил Михайлович (1867–1929) — российский историк. Академик Российской академии наук (1921; член-корреспондент с 1920). Окончил Пятую московскую гимназию с золотой медалью, историко-филологический факультет Московского университета с дипломом первой степени. Тема выпускного сочинения: «Писцовые книги, их происхождение, состав и значение в ряду источников по истории Московского государства XV, XVI, XVII вв.». Ученик В. О. Ключевского. В 1891–1894 годах был оставлен при университете для подготовки к профессорской деятельности. Магистр русской истории. Диссертация «Областная реформа Петра Великого. Провинция. 1719–1727 гг.» удостоена премии графа Уварова. Доктор русской истории — тема диссертации: «Земское управление на русском Севере в XVII в. Ч. 1»; удостоена премии имени Г. Ф. Карпова. С 1898 года приват-доцент Московского университета по кафедре русской истории. С 1912 года ординарный профессор Московского университета, занял пост после ухода из университета по политическим мотивам А. А. Кизеветтера; был профессором до 1925 года. Одновременно преподавал русскую гражданскую историю в Московской духовной академии (МДА). В 1912–1919 годах ординарный профессор МДА.

Автор около 90 научных работ, посвященных истории реформ Петра Великого, преобразований екатерининского времени, эволюции русского дворянства, земскому самоуправлению, древним и средневековым русским юридическим документам («правдам»). Написал учебник по русской истории для средней школы и курс лекций по истории России XVIII и XIX вв. Автор посмертно изданной фундаментальной биографии Петра I, оставшейся незаконченной (доведена до начала Северной войны). Участвовал в деятельности Археографической комиссии при Московском археологическом обществе. За отзыв на магистерское сочинение А. А. Кизеветтера «Посадская община в России в XVIII в.» был удостоен золотой медали общества. С 1922 года член Археографической комиссии Российской академии наук. С 1921 года председатель Историко-общественного отделения Московского исторического музея. Возглавлял секцию русской истории Исторического института при факультете общественных наук МГУ. Скончался до начала репрессий против историков — так называемого «дела академика Платонова», но посмертно был «зачислен» органами государственной безопасности в число заговорщиков и контрреволюционеров.

Греков Борис Дмитриевич (1882–1953) — историк, академик АН СССР (1935), член Академии архитектуры (1939), трижды лауреат Сталинской премии (1943, 1948, 1953). Образование получил в Варшавском и Московском университетах (1907). Ученик В. О. Ключевского. До революции занимался историей Новгорода. В 1929 году выпустил первую работу по истории Древней Руси «Повесть временных лет о походе Владимира на Корсунь». С 1937 года директор Института истории АН СССР, в 1944–46 годах одновременно директор Института материальной культуры, в 1947–51 годах Института славяноведения. Основатель «национальной» школы историков, которая заменила «школу Покровского». В 1939 году вышло первое издание его классического труда «Киевская Русь». В 1946 году вышла его книга «Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в.», где «дал цельную марксистскую

историю русского крестьянства» и «разгромил» ряд теорий (в том числе и своего учителя Ключевского). В области методологии выступил с работами «Ленин и историческая наука» (1944) и «Сталин и историческая наука» (1949), а также «Энгельс и проблема родового строя у восточных славян» (1936). С 1950 года депутат Верховного Совета СССР и председатель комиссии по иностранным делам. С 1946 года академик-секретарь Отделения истории и философии АН СССР.

Заозерский Александр Иванович (1874–1941) – дед и отец были священниками. В семье Заозерских было шесть дочерей и единственный сын Александр. В тверском селе Леонтьевском прошло его детство. Сюда часто приезжал и долгое время жил дядя Александра, профессор Петербургской духовной академии. Поступил в Петербургский университет на историко-филологический факультет. Большое значение в становлении молодого историка сыграл профессор С.Ф. Платонов. А.И. Заозерский был частым и желанным гостем в петербургской квартире своего учителя, в одну из дочерей которого был влюблен. Но самозабвенная работа молодого ученого помешала устройству личной жизни. Результатом многолетних исследований стала вышедшая в 1917 году в Петрограде книга «Царь Алексей Михайлович в своем хозяйстве». Материалы к этой книге обрабатывались А. И. Заозерским в Леонтьевском, куда он приезжал навестить мать и сестер. После Октябрьской революции ученый занимался изучением истории земских соборов, вопросами «политической истории», интересовался проблемами социально-экономической истории русского народа. В марте 1929 года Заозерский был арестован по сфабрикованному обвинению по «делу Платонова», был приговорен к ссылке на Соловки, впоследствии замененной на Алма-Ату. В 1937 году вышла в свет книга А. И. Заозерского «Царская вотчина XVII века», став вторым изданием его работы «Царь Алексей Михайлович в своем хозяйстве». Вернувшись из ссылки, он продолжил начатые им в 1920 годы исторические изыскания. Предметом его научных изысканий стали архивные документы по истории промышленности и дипломатии петровской эпохи, строительства Петербурга в первой четверти XVIII века. Итогом многолетних исследований стала рукопись книги о сподвижнике Петра I генерал-фельдмаршале Б. П. Шереметеве. После начала Великой Отечественной войны А.И. Заозерский безвыездно проживал в Леонтьевском. Усилиями родственников ученого и группы историков в 1989 году была выпущена его книга «Фельдмаршал Б. П. Шереметев».

[21] Павлов-Сильванский Николай Павлович (1869–1908) – русский историк. После окончания историко-филологического факультета Петербургского университета работал в МИДе (с 1892), с 1899 года в Государственном архиве МИДа. В 1906–08 годах читал курсы русской истории и истории русского права в учебных заведениях Петербурга. С 1907 профессор истории русского права Высших женских курсов. Был членом партии кадетов. На формирование его научных взглядов оказали влияние работы С. М. Соловьева и западноевропейских позитивистов. В 90-е гг. испытал воздействие социологических идей «легального марксизма». Основная его заслуга состоит в том, что он доказал методом сравнительно-исторического анализа наличие в России в

XII–XIV веков феодального общества, однотипного с феодальным строем в Западной Европе («Феодализм в Древней Руси», 1907; «Феодализм в удельной Руси», 1910). Часть работ посвятил преобразованиям Петра I. Одним из первых начал изучать освободительное движение и общественную мысль России XVIII–XIX вв. (А. Н. Радищев, П. И. Пестель).

[22] Довнар-Запольский Митрофан Викторович (1867–1934) – белорусский историк, этнограф, фольклорист, экономист. Доктор исторических наук (1905), профессор (1902). Происходил из мелкопоместного шляхетского рода герба Побог. Начальное и среднее образование получал в народном училище станции Барановичи, школе города Пловдива (Болгария), народном училище города Речица, прогимназии города Мозыря, а также в 1-й городской гимназии Киева. Из гимназии был отчислен весной 1888 года, «за предосудительное и вредное поведение, выразившееся в чтении найденных у него книг преступного содержания», а именно поэмы Т. Шевченко «Мария», письма к А. Герцену и эмигрантского сборника «Громада», изданного в Женеве (Швейцария) деятелем украинского национально-освободительного движения Михайлом Драгомановым. В 1889 году поступил на историко-филологический факультет Киевского университета, который успешно окончил в 1894 году. Служил в Московском архиве Министерства Юстиции. В 1905 году открыл в Киеве высшие женские вечерние курсы, в 1906 году – высшие коммерческие курсы, преобразованные затем в коммерческий институт. Сотрудничал с газетами «Белорусское слово», «Белорусское эхо», «Вольная Беларусь», был членом комиссии БНР по организации Белорусского университета. Преподавал в вузах Харькова и Баку. Занимался исследованиями истоков и становления белорусской государственности, национальной и культурной самобытности белорусского народа. В серии статей «Белорусское прошлое» (1888) доказывал, что белорусы самостоятельный народ и должны занять равноправное место в семье европейских народов. В научно-публицистической работе «Основы государственности Беларуси» (1919) выдвинул теорию о древней белорусской государственности, представленной Полоцким и Туровским княжествами, а позднее Великим княжеством Литовским. Опубликовал более 200 научных работ по этнографии, социально-экономической и политической истории Белоруссии, Литвы, России, Украины, Польши. В 1906 году издал историко-литературный памятник XVI–XVII вв. Баркулабовскую летопись. Был активным сторонником «экономического материализма». С осени 1926 года работал в Москве. Подвергался репрессиям в скрытой форме: блокировались посты и должности, фундаментальный труд «История Белоруссии», написанный им в 1925 году, был осужден как идейно-вредный.

[23] Покровский Михаил Николаевич (1868–1932) – русский историк-марксист, советский политический деятель. Лидер советских историков в 1920-е годы, «глава марксистской исторической школы в СССР». Академик Белорусской АН (1928). Академик АН СССР (1929). Окончил с золотой медалью Вторую Московскую гимназию (1887). В том же году поступил на историко-филологический факультет Московского университета, который окончил в 1891 году с дипломом первой степени. После окончания учебы остался в университете «для приготовления к профессорскому званию» сразу

на двух кафедрах – русской и всеобщей истории. В 1891–1905 годах работал в учебных заведениях и просветительских организациях Москвы, преподавал в средних учебных заведениях, одновременно готовя магистерскую диссертацию. В годы учебы в университете являлся учеником Василия Ключевского и Павла Виноградова. С 1896 года изучал творчество основоположников и интерпретаторов марксизма. Диссертация Покровского не была защищена по политическим причинам, в 1902 году ему было запрещено читать лекции. Примкнув к «легальным марксистам», ученый был привлечен к работе возглавлявшейся Милюковым Комиссии по организации домашнего чтения, а также к левому крылу политической организации «Союз освобождения». Скоро он окончательно разочаровался в либералах и обратился к революционному движению.

Накануне Первой русской революции 1905–1907 гг. сблизился с социал-демократами Богдановым, Луначарским, Скворцовым-Степановым, сплотившимися вокруг журнала «Правда». С 1904 года в журнале печатались статьи Покровского. Критическая рецензия ученого на первую часть «Курса русской истории» (1904) своего учителя В. О. Ключевского была негативно встречена бывшими сокурсниками Покровского, разделявшими либеральные взгляды их университетского преподавателя. В апреле 1905 он стал членом РСДРП. С начала членства в партии присоединился к большевистскому крылу. Летом 1905 года посещал Ленина в Женеве, это была их первая встреча. Вел активную пропагандистскую работу. Совместно со студенческим товарищем Николаем Рожковым активно участвовал в декабрьском вооруженном восстании в Москве. С 1908 по 1917 годы жил в эмиграции. В 1913 году примкнул к «межрайонцам», группировавшимся вокруг Льва Троцкого и пытавшимся примирить большевиков и меньшевиков. После начала Первой мировой войны выступил «за превращение войны между народами в войну против буржуазии». Он был издательским редактором книги В. И. Ленина «Империализм, как высшая стадия капитализма» (1916). С 1907 года статьи Покровского, посвященные истории народного хозяйства, внутренней и внешней политики русского царизма, общественного движения, начали публиковаться в «Энциклопедическом словаре Гранат», и коллективной 9-томной «Истории России в XIX века», издававшейся братьями Гранат. В 1910–1913 годах в московском издательстве «Мир» вышло главное произведение — 1–5-й тома «Русской истории с древнейших времен» (при участии Валериана Константиновича Агафонова, Николая Михайловича Никольского, Василия Николаевича Сторожева). Оно стало первым систематическим марксистским исследованием истории России от первобытных времен до конца XIX века. В 1915–1918 годах вышел очередной труд Покровского — «Очерк истории русской культуры» в двух частях.

Покровский обратился к теме классовой борьбы народных масс. Оспаривая распространенные утверждения о «мирном» характере русском истории, историк акцентировал внимание на внутренних и внешних конфликтах России. После Февральской революции 1917 года Покровский возвратился в Россию и восстановился в партии большевиков. Был избран депутатом Московского Совета рабочих депутатов. Был членом Замоскворецкого револю-

ционного штаба Красной гвардии, комиссаром Московского военно-революционного комитета по иностранным делам и редактором газеты «Известия Московского Совета рабочих депутатов». Во время Октябрьского переворота Покровский разрабатывал проекты постановлений и декретов Московского ВРК. Первым высказался на заседании Московского ВРК за необходимость решительных боевых действий. Объединенный пленум Московских Советов рабочих и солдатских депутатов избрал его председателем Моссовета. В ноябре 1917 года был избран в Учредительное собрание.

3 декабря 1917 года Л. Д. Троцкий специальной телеграммой вызвал Покровского в Брест-Литовск для участия в делегации РСФСР на мирных переговорах. Некоторое время был солидарен с группой возглавляемых Николаем Бухариным «левых коммунистов», выступавших против подписания Брестского мирного договора. Выступая за продолжение революционной войны с Германией и Австро-Венгрией, Покровский негативно оценивал заявление Троцкого о выходе Советского правительства из войны и роспуске армии. Подписание мирного договора было расценено Покровским как «морально ужасное до невероятных пределов». С образованием 11 марта 1918 года Совнаркома Московской области, включающей территории 14-ти губерний, Покровский стал его председателем. С мая 1918 года до конца жизни заместитель наркома просвещения РСФСР. В Совнаркоме Покровский отвечал за сферу науки и высшего образования. Он был одним из организаторов Социалистической (1918, с 1924 – Коммунистической) академии, Государственного ученого совета (1919), Института истории АН СССР, Института красной профессуры (1921). В различные годы был председателем президиума Коммунистической академии, ректором Института красной профессуры (с 1921), председателем Общества историков-марксистов (с 1925), заведующего Центрархивом (с 1920). Являлся членом Главной редакции БСЭ; активно участвовал в деятельности Истпарта, Института Ленина и множества научных учреждений. М. Н. Покровский был инициатором чисток в Академии наук и так называемого «Академического дела», когда органами ОГПУ была арестована большая группа ученых-историков. Покровский неоднократно представлял советскую науку на международных конгрессах и конференциях историков. Возглавлял советскую делегацию на Шестом Международном конгрессе историков, который проходил в Осло в 1928 году – это был первый международный конгресс историков, на который СССР получил официальное приглашение. Неоднократно избирался в состав ВЦИК и ЦИК СССР.

[24] Пресняков Александр Евгеньевич – см. прим. № 2 к статье «Н. А. Клепинин. «Святой и благоверный великий князь Александр Невский». YMCA-Press, Paris 1927».

[25] Любавский Матвей Кузьмич (1860–1936) – российский историк. Ректор Московского университета (1911–1917). Академик АН СССР (1929, член-корреспондент с 1917). В юности из-за несчастного случая потерял глаз. Окончил Сапожковское духовное училище, Рязанскую духовную семинарию, историко-филологический факультет Московского университета (1882). В университете занимался в семинариях у профессоров В. О. Ключевского, В. И. Герье, Н. А. Попова. Учился вместе с П. Н. Милюковым, В. В. Розано-

вым, Р. Ю. Виппером, В. Е. Якушкиным, М. С. Корелиным. Кандидатское сочинение: «Служилые люди Московского государства, городовые дворяне и дети боярские» удостоено премии им. Н. В. Исакова и золотой медали. Был оставлен при кафедре русской истории для приготовления к профессорскому званию. Магистр русской истории (1894; тема диссертации: «Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания литовского статута», удостоена Малой премии графа Уварова). Доктор русской истории (1900; тема диссертации: «Литовско-русский сейм»). Преподавал в Московском университете с 1894 по 1930 годы. В 1911 году был уволен ректор Московского университета А. А. Мануйлов и, вслед за этим, университет покинули более 100 профессоров и преподавателей, принадлежавших к кадетской партии. В том же году ректором университета был избран М. К. Любавский, близкий к партии «Союз 17 октября». Выступал за сохранение университетской автономии, стремился сохранить университетские традиции и высокий уровень преподавания. В 1913 году был избран председателем Общества истории и древностей российских при Московском университете. После Февральской революции организовал возвращение в университет, ушедших в 1911 году коллег. На выборах ректора весной 1917 года не выставлял свою кандидатуру. С 1919 года — заслуженный ординарный профессор, с 1925 года — сверхштатный профессор этнологического факультета 1-го МГУ.

Одновременно с преподаванием Любавский работал в Московском архиве министерства юстиции, где разбирал материалы древнелитовского архива (Литовской метрики). Любавский считал, что история Литвы не может быть понята без знания исторического опыта соседей — Польши и Чехии. Его курс истории западных славян был единственным фундаментальным исследованием в этой области в русской историографии в течение многих лет. Третье — историческая география. Показал решающую роль государства в колонизационных процессах. Многие университетские курсы, прочитанные Любавским в начале XX века, сохранили свою актуальность спустя столетие, когда они были переизданы. После Октябрьского переворота пошел на сотрудничество с властью. В 1918 года — руководитель Московского отделения Главархива — Московского областного управления архивным делом, до 1920 года — член коллегии, заместитель председателя Главархива. В 1920—1929 годах — директор Московского отделения юридической секции Единого государственного архивного фонда (с 1925 — Древлехранилища Московского отделения Центрального исторического архива РСФСР; ныне Российский государственный архив древних актов). Выступил с проектом организации в Москве и Петрограде двух архивно-археографических институтов (уже после ареста М. К. Любавского этот проект был частично реализован — был создан Историко-архивный институт). С 1929 года преподавал при этнологическом факультете МГУ, автор пособия «История архивного дела в России». 8 августа 1930 года Любавский был арестован по так называемому «академическому» делу. Год находился в предварительном заключении. В феврале 1931 года был арестован и в июне расстрелян за «контрреволюционную деятельность» его сын Валериан. 8 августа 1931 года

Коллегия ОГПУ вынесла приговор, лишив Любавского звания академика и определив 5 лет ссылки. Любавский был выслан в Уфу. Находясь в ссылке, активно сотрудничал с Институтом национальной культуры Башкирской АССР, где работал над историей землевладения и классовой борьбы в этих землях в XVII–XVIII вв.

Грушевского и его школы — см. прим. № 9 к статье «Три столицы».

Багалей Дмитрий Иванович (1857–1932) — историк и археолог. Родился в Киеве. Слушал лекции на историко-филологическом факультете в Киевском и Харьковском университетах. По окончании курса кандидатом был оставлен для приготовления к профессорскому званию по русской истории при Киевском университете. С 1883 года читал лекции по русской истории в Харьковском университете. В 1906 году избран ректором университета на три года, а в 1909 году утвержден в том же звании на новое трехлетие. Был секретарем и председателем секций на археологических съездах. В московском архиве министерства юстиции и иностранных дел открыл много исторических документов, а из Румянцевского музея (его рукописного отделения) извлек неизданные рукописные сочинения Г. С. Сковороды. В Полтаве открыл часть архива малороссийской коллегии и Румянцевской описи Малороссии. Производил раскопки курганов в Салтове, Янковке и Алексеевке; в селе Бабаях открыл фамильный архив Донцов-Захаржевских, Щербининых и Крапоткиных. Был главным редактором университетских юбилейных изданий («Биографического Словаря» и истории ученых и учебно-вспомогательных учреждений университета). С открытием высших женских курсов в Харькове стал читать систематические лекции. Первый том собранных им «Материалов для истории колонизации и быта степной окраины Московского государства» положил начало изданиям харьковского историко-филологического Общества. Получил от Академии Наук две премии имени графа Уварова и почетный отзыв за «Очерки по истории колонизации» и «Опыт истории Харьковского университета, I». Состоял членом Государственного совета от Академии Наук и 9-ти российских университетов с апреля по июль 1906 года. За 30 лет научной деятельности напечатал более 200 трудов.

[26] Виппер Роберт Юрьевич (1859–1954) — русский и советский историк, академик АН СССР с 1943 года. В 1880 году окончил историко-филологический факультет Московского университета. Учителями Виппера были В. И. Герье и В. О. Ключевский. В 1894 году защитил диссертацию «Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма» (написанную на основе двухлетней работы в женевских архивах). Получил за нее сразу докторскую степень и был назначен на кафедру всеобщей истории в Новороссийском университете в Одессе. С 1897 по 1922 годы — профессор Московского университета. Против работ Виппера выступил председатель Совнаркома В. И. Ульянов (Ленин). Ленин указывал, что профессоров и писателей, которые для воспитания масс «годятся не больше чем заведомые растлители годились бы для роли надзирателей в учебных заведениях для младшего возраста», революционный пролетариат «вежливо выпроводил» бы их из страны. Эмигрировал (выслан) в Латвию, в 1924–1941 гг. преподавал в Латвийском университете в Риге.

Некоторые работы ученого, воспринимавшиеся как политически и идеологически нейтральные, продолжали публиковаться на родине; в частности, в 1922–1923 гг. был дважды переиздан «Краткий учебник истории Средних веков». В 1941 году Виппер стал профессором Московского института философии, литературы и истории, в 1941–1950 гг. работал в МГУ. В 1943 г. ученый был избран в Академию наук СССР. Отвергая существование Иисуса Христа, датировал возникновение христианства не I веком нашей эры, а II; возникновение христианской литературы относил ко второй половине II века нашей эры. Эти воззрения были отвергнуты исторической наукой.

Россия, Европа и мы

Первая публикация в журнале «Новый град» № 2 за 1932 год. Републикация в сборнике «Россия, Европа и мы» YMCA-Press, Paris, 1973. После крушения СССР статья была опубликована в двухтомнике «Судьба и грехи России», Санкт-Петербург, 1991, т. II.

[1] Книга Плач Иеремии –часть Библии, Ветхого Завета. В древнееврейском языке книга названа по первому слову Эйха́! («Как!»). Переводчики греческой Септуагинты назвали книгу Трэ́ной, или «Плачи», «Плачевные песни». Вавилонский Талмуд использует выражение Кинот, то есть «Плачи», «Элегии». Иероним, писавший на латыни, наименовал книгу Lamentationes, что стало основанием для названия книги на многих европейских языках. В русских переводах Библии Плач помещен после книги Иеремии.

[2] Опоньское царство – светский апокриф об идеальном государстве. В XVIII веке появилось рукописное «Путешествие инока Марка в Опоньское царство», где он, якобы, обнаружил 179 православных церквей и среди них 40 русских. В путешествии Марка был описан путь в страну Беловодье: «От Москвы на Казань, от Казани до Екатеринбурга, и на Тюмень, на Каменогорск, на Выборскую деревню, на Избенск, вверх по реке Катуни, на деревню Устьюбу, во оной спросить странноприимца Петра Кириллова. Около их пещер множество тайных, и мало подоле от них снеговых гор... От них есть проход Китайским государством 44 дня ходу через Гоби, потом в Опоньское царство, которое стоит средь «моря-океана», раскинувшись на 70 островах».

[3] Варрон Марк Теренций (116–27 гг. до н. э.) – римский ученый-энциклопедист и писатель. По месту рождения его иногда называют Варроном Реатинским, чтобы отличить от Варрона Атацинского. Авторитет Варрона как ученого и оригинального писателя уже при жизни был неоспорим. Философские взгляды Варрона эклектичны, он близок к киникам, стоикам, пифагорейству. Варрон был поборником старых римских нравов. Он ценил подлинную культуру вне зависимости от ее внешней формы. На государственной службе прошел все должности до претуры. Во время гражданской войны в 49 году до н. э. воевал на стороне Помпея в Испании. По окончании войны Цезарь простил его и назначил начальником публичной библиотеки. Поселившись в Риме, Варрон посвятил себя историческим изысканиям и литературной деятельности. Однако, из личных мотивов Марк Антоний подверг его проскрипции, причем Варрон потерял часть своей библиотеки и землю. С 43 г. стал

заниматься только научной работой и литературной деятельностью. Работал до глубокой старости. Некоторые произведения написал в восьмидесятилетнем возрасте. Существует составленный блаженным Иеронимом неполный каталог произведений Варрона, на основании которого установлено, что Варрон написал свыше 70 произведений, общим числом свыше 600 книг. Он занимался грамматикой, юриспруденцией, искусством, историей, историей литературы, теорией музыки. Сохранились трактат «О сельском хозяйстве» («Res rusticae») в 3-х книгах, 5–10 книги работы «О латинском языке» («De lingua Latina»; всего было 25 книг. В книге «Образы» Варрон представил 700 портретов великих личностей Греции и Рима. В ней он доказывал равноправное положение греческой и римской культур.

Уроки английского кризиса

Первая публикация в журнале «Новый град» № 2 за 1932 год. Републикация в сборнике «Россия, Европа и мы» YMCA-Press, Paris, 1973.

[1] Макдональд Джеймс Рэмси (1866–1937), английский государственный и политический деятель. Родился в Лоссимуте (Шотландия). Занялся журналистикой и в 1894 году вступил в ряды Независимой рабочей партии. В 1900 году, когда по инициативе тред-юнионов был учрежден Комитет рабочего представительства для организации избирательной кампании, он стал его первым секретарем. В 1905 году Комитет был переименован в Лейбористскую партию. В 1896 году Макдональд женился на Марии Гладстон, дальней родственнице премьер-министра Великобритании У. Ю. Гладстона. Этот брак принес Макдональду финансовую независимость и ввел его в респектабельные круги английского общества. В 1906 году Макдональд был избран в парламент от лейбористов. В том же году стал председателем Лейбористской партии, а в 1911 году – лидером фракции лейбористов в палате общин. В 1918 году ему не удалось одержать победу на выборах в палату общин, однако он сохранил свой авторитет в партии. Когда в 1922 году лейбористы стали второй партией по числу мест в палате общин, Макдональд был избран лидером партии. В январе – ноябре 1924 года был первым лейбористским премьер-министром Великобритании, занимая также пост министра иностранных дел. Благодаря его усилиям Франция вывела свои войска из Рурской области, согласилась с условиями соглашения о репарациях, а Великобритания признала де юре советское правительство. После отставки лейбористского правительства на выборах 1924 года победу одержали консерваторы, но в 1929 году большинство мест получили лейбористы, и Макдональд вновь занял пост премьер-министра. Ему не удалось отменить закон 1927 года о запрещении стачек и ввести 7-часовой рабочий день для шахтеров. Макдональд попытался предотвратить рост национально-освободительного движения в Индии, созвав в 1930–1932 годах конференции «круглого стола» в Лондоне, на которых обсуждался вопрос о новом конституционном устройстве Индии. В международных отношениях продолжал проводить политику поддержания мира, заключив в апреле 1930 года Лондонский договор об ограничении и сокращении морских вооружений,

а также отдельное соглашение между Великобританией, США и Японией об ограничении морских вооружений. Макдональд оставался на посту премьер-министра до 1935 года. Написал ряд книг, посвященных проблемам социализма.

[2] Гендерсон Артур (1863–1935) – лидер Лейбористской партии Великобритании. Родился в Глазго в семье текстильного рабочего. Работал литейщиком. Присоединился к методистской церкви, став методистским проповедником. В 1900 году был одним из основателей комиссии представительства труда, которая стала основой созданной в 1903 году рабочей (лейбористской) партии. В 1903 году был избран в Парламент Великобритании и переизбирался туда от разных избирательных участков до своей смерти в 1935 году. В 1911–1934 годах секретарь лейбористской партии. В период Первой мировой войны, в 1915–1917 годы, Гендерсон входил в правительства Асквита и Ллойд Джорджа, в качестве министра без портфеля. После Февральской революции 1917 года приезжал в Россию, вел переговоры с Временным правительством и Петроградским советом. После окончания Первой мировой войны поддерживал создание Лиги Наций. В 1924 году министр внутренних дел в первом лейбористском кабинете Макдональда; в 1929–1931 годах министр иностранных дел во 2-м кабинете Макдональда. В 1932–1933 годах председатель международной конференции по разоружению. Лауреат Нобелевской премии мира 1934 года.

[3] Existenzminimum (нем.) — прожиточный минимум.

[4] комбативность — (фр.) — воинственность.

Нашим критикам

Первая публикация в журнале «Новый град» № 2 за 1932 год.

[1] cité nouvelle (франц.) – новый град.

André Siegfried. La crise britannique au XXe siècle. Ed. Colin. Paris. 1931.

Первая публикация этой рецензии в журнале «Новый град» № 2 за 1932 год.

[1] prolegomena – (греч.) – предисловие, введение.

К молодежи

Первая публикация этой передовицы в журнале «Новый град» № 3 за 1932 год.

Война с Востока

Первая публикация этой статьи в журнале «Новый град» № 3 за 1932 год. Републикация в сборнике «Россия, Европа и мы» YMCA-Press, Paris, 1973.

[1] пакт Келлога – Бриана (Парижский пакт) – договор об отказе от войны в качестве орудия национальной политики. Получил название по имени инициаторов – министра иностранных дел Франции А. Бриана и госсекре-

таря США Ф. Келлога. Подписан 27 августа 1928 года в Париже представителями США, Франции, Великобритании, Германии, Италии, Бельгии, Канады, Австралии, Новой Зеландии, ЮАС, Ирландии, Индии, Польши, Чехословакии, Японии. Позже к пакту присоединились СССР и еще 48 государств. К концу 1938 года к пакту присоединились 63 государства, то есть почти все существовавшие к этому времени страны. Пакт вступил в силу 24 июля 1929 года. В 1930 году Фрэнку Биллингсу Келлогу была присуждена Нобелевская премия мира 1929 года «За подготовку Парижского пакта». Пакт стал одним из правовых оснований для Нюрнбергского процесса, на котором руководителям нацистской Германии было предъявлено обвинение в нарушении Пакта.

[2] apparences — (фр.) — приличия.

[3] Вандервельде Эмиль (1866–1938) — бельгийский социалист. Состоял профессором социологии в Вольном университете в Брюсселе. С момента основания бельгийской социалистической партии в 1885 году был одним из ее главных деятелей. В 1894 году был избран в Брюсселе в палату депутатов; с тех пор состоял бессменно брюссельским депутатом и вождем социалистической партии. Состоял членом международного социалистического бюро. Высказывался, начиная с 1900 года, против немедленного распространения права голоса на женщин в Бельгии. В 1891 году Вандервельде основал секцию искусства при брюссельском «Народном доме». В 1898 году был одним из основателей «социалистической лиги антиалкоголизма». В 1914 году Вандервельде вошел в бельгийское правительство и до 1937 года неоднократно занимал посты министра иностранных дел и юстиции. В 1917 году, после Февральской революции приезжал в Россию. Был представителем Бельгии на Парижской мирной конференции и подписал Версальский мирный договор. В 1922 году присутствовал на процессе правых эсеров в Москве в как защитник.

[4] Бонкур Поль Жозеф (1872–1972) — французский политический деятель. После окончания юридического факультета в Париже занялся адвокатурой, которую впоследствии совмещал с политической деятельностью. В 1908 году был избран в палату депутатов, а в 1911 году занял пост министра труда в кабинете Мониса, просуществовавшем меньше четырех месяцев. Во время Первой мировой войны служил в действующей армии, преимущественно в разведывательных органах. В 1916 году официально вступил в социалистическую партию, из которой вышел в 1931 году. После войны 1914–18 гг. занимал посты постоянного делегата Франции в Лиге наций и делегата на международной конференции по разоружению. В третьем кабинете Эррио (июнь-декабрь 1932 года) занимал пост военного министра. В 1933 году в последовательно сменявшихся кабинетах Даладье, Сарро и Шотана занимал пост министра иностранных дел. Во втором кабинете Даладье, просуществовавшем 9 дней (до фашистского путча 6. II 1934), занимал пост военного министра, а во втором кабинете Блюма (13.III–9.IV 1938) — пост министра иностранных дел. 10. VII 1940 года был в числе 80 депутатов, голосовавших в Национальном собрании против предоставления Петэну полномочий для выработки новой конституции. После освобождения Франции от немцев был избран в Совет республики (1946). В канун Второй мировой войны, отдавая

отчет в опасности, которая надвигалась со стороны гитлеровской Германии, стремился к сближению с СССР. В 1933 году поставил вопрос о заключении советско-французского договора о взаимной помощи. Бонкур был противником Мюнхенского соглашения 1938 года.

[5] Друммонд Томас (1797–1840) — шотландский инженер, изобретатель «друммондова света». Сторонник Вигов, участвовал в составлении билля о реформе, и позже был выдвинут на пост Младшего Секретаря Ирландии (англ. Under-Secretary for Ireland), который он занимал с 1835 года вплоть до своей смерти.

[6] Бриан Аристид (1862–1932) — изучал право в Париже. В молодости придерживался синдикалистских взглядов. Его политические успехи в Бретани, а затем в Париже способствовали установлению контактов с социалистами, в частности с Р.Вивиани и Ж.Жоресом. Участвовал в основании Французской социалистической партии, находившейся в оппозиции марксистам во главе с Ж.Гедом. Выступил в защиту Дрейфуса. В 1904 году вместе с Жоресом основал газету «Юманите» — в то время издание социалистов (спустя 15 лет — орган коммунистов). В 1926 году ему была присуждена Нобелевская премия мира за Локарнские соглашения.

[7] Кориолановская измена — Гней Марций Кориолан (?470-е гг. до н. э. — ?) — первый легендарный представитель рода Марциев, получивший почетный когномен за взятие столицы вольсков Кориол в 493 г. до Р. Х. Когда в следующем году в Риме начался голод, из Сицилии прибыло зерно и Кориолан, ставший во главе патрицианской партии, предложил продавать его по низким ценам, если плебеи откажутся от трибунской защиты. Трибуны вызвали его в суд, причем это был первый случай вызова патриция на суд плебеев. Согласно Ливию Кориолан на суд не явился, а отправился в добровольное изгнание к вольскам и начал искать повод к войне с Римом. Согласно Дионисию Кориолан присутствовал на суде, успешно выступил в свою защиту, но был все-таки осужден, так как вскрылся факт присвоения военной добычи, захваченной во время похода против анциатских вольсков. Возглавив вместе с вольским аристократом Туллом Ауфидием собравшихся у Ферентинского источника вольсков, Кориолан довел их войско до Рима и только посольство женщин во главе с женой и матерью Кориолана тронуло его сердце, и он отвел вольсков от города, за что был убит ими как предатель. В Риме патрицианские женщины носили о нем траур в течение года. Моммзен отрицал историческую основу легенды. Однако датирование легенды 493 до н. э., когда был заключен Кассиев договор, выдает реальную связь событий: поход Кориолана на Рим закончился заключением равноправного договора с латинами, что впоследствии так тщательно пытались скрыть. По словам Дионисия и Плутарха, Кориолан был типичным древним римлянином-патрицием. На сюжет легенды Уильям Шекспир написал трагедию «Кориолан».

От редакции

Первая публикация этой реплики в журнале «Новый град» № 3 за 1932 год. Она помещена сразу же после статьи «Война с востока». В библиографии работ Г. П. Федотова, составленной Е.Н.Федотовой, не учтена.

А. Кизеветтер. Исторические силуэты. Люди и события

Книга историка Александра Кизеветтера вышла в издательстве «Парабола» в Берлине в 1931 году. Рецензия Г. П. Федотова появилась в журнале «Современные записки» № 48 за 1932 год.

[1] Кизеветтер Александр Александрович (1866–1933) — русский историк, публицист, политический деятель. 5-й Председатель Русского Исторического Общества (бывшее Императорское Русское Историческое Общество) в 1932–1933 гг. Прадед Кизеветтера был кузнецом и происходил из Тюрингии, дед-музыкант — переселился в Россию. Отец окончил юридический факультет Петербургского университета, заведовал архивом главного штаба; мать — А. Н. Турчанинова, внучка протоиерея и церковного композитора, дочь воспитанника Духовной академии и преподавателя истории. Образование получил на историко-филологическом факультете Московского университета. В 1903 году защитил диссертацию на степень магистра русской истории: «Посадская община в России XVIII столетия». Читал лекции в Московском университете и на Московских «коллективных уроках» и Женских курсах. Видный деятель партии кадетов. В 1904 году вступил в «Союз освобождения», был избран членом ЦК партии кадетов (1906). Депутат 2-й Государственной думы. С февраля 1919 года заведующий отделением Государственного архивного фонда, затем профессор 2-го МГУ и заведующий центральным архивом ВСНХ. По постановлению Коллегии ГПУ от 25 августа 1922 года выслан за границу. Первоначально выехал в Берлин. В январе 1923 года прибыл в Прагу, где провел оставшуюся жизнь. Был профессором русской истории в Пражском университете. Член Союза русских академических организаций за границей, с 1932 года — председатель Русского Исторического Общества.

[2] Палацкий Франтишек (1798–1876) — чешский историк и политический деятель. Создал «Историю народа чешского в Чехии и Моравии» в 5 томах (немецкое издание — 1836–1876 гг., чешское издание — 1848–1876 гг.). История доведена до 1526 года. Родом из Моравии, учился в Пресбурге и Вене. Сильное впечатление на него, как и на его друга Шафарика, произвел «Разговор о чешском языке» Юнгмана. Писать начал еще во время пребывания в евангелической семинарии в Пресбурге. Палацкий был первым заведующим историческим отделом Национального музея (1818–1841 гг.), с 1827 года по его инициативе музей начал научные публикации на чешском языке. Сторонник и один из творцов концепции австрославизма. В 1823 году поселился в Праге, жил частными уроками, затем стал архивариусом графов Штернбергов, по заказу которых написал историю их рода. В 1827 году чешский национальный музей начал издавать два журнала на чешском и немецком языках; редактором обоих изданий стал Палацкий. В 1827 году ему предложили взять на себя продолжение истории Чехии, начатой историком Пубичкой. Он предложил свой, более обширный и научный план истории Чехии, который был принят. Палацкий стал историографом Чехии (1829), но был утвержден в этом звании правительством только через 10 лет. Совершил в поисках за источниками не-

сколько заграничных поездок, собрал массу материалов, напечатал несколько предварительных исследований.

1848 год вовлек его в политическую деятельность. Как видный представитель национальной партии, он был членом франкфуртского предварительного парламента. Высказался против представительства Богемии в имперском парламенте, за федерацию. Был одним из авторов декларации 21 марта, требовавшей объединения Богемии, Моравии и Силезии в одну коронную землю. Был членом временного правительства. Министерство Пиллерсдорфа дважды предлагало ему портфель, стремясь привлечь на свою сторону национальную партию Богемии, но он дважды отклонял предложение. Председательствовал на славянском съезде в Праге в июне 1848 г.; был членом имперского сейма в Вене, потом в Кромержиже (Кремзире), где был членом комиссии, вырабатывавшей конституцию. После насильственного закрытия сейма в Кромержиже оставил политическую деятельность и вновь посвятил все силы науке. В 1860 году, когда новая конституция создала благоприятные условия для Богемии, Палацкий выступил как признанный вождь чешского народа. В 1861 году был назначен пожизненным членом австрийской верхней палаты. С 1863 года был также депутатом в богемском ландтаге. В 1867 году он во главе представителей Чехии ездил в Москву на славянский съезд.

[3] Нольде Борис Эммануилович (1876–1948) — русский юрист, специалист в области международного права, историк.

Выстрел Горгулова

Первая публикация в журнале «Новый град» № 4 за 1932 год. Републикация в сборнике «Россия, Европа и мы» YMCA-Press, Paris, 1973.

[1] Горгулов Павел Тимофеевич (псевдоним Павел (Поль) Бред) (1895–1932) — русский эмигрант, автор стихов и прозы, убийца президента Французской республики Поля Думера. Родился в станице Лабинской Кубанской области. Окончил Екатеринодарское военно-фельдшерское училище (1913), затем недолго учился на медицинском факультете Московского университета. Участвовал в Первой мировой войне, был ранен. В 1918–1920 годах участвовал в антибольшевистской деятельности на Кубани и в Крыму. Несколько лет жил в Праге, где учился на медицинском факультете; окончил Карлов университет в 1926 году. Написал несколько романов, из которых издал три (один — «Сын монахини» — был переведен на чешский и немецкий языки). Ряд его рукописей был отклонен издателями. Затем провел два года (1927–1929) в маленьких городках Моравии Пршеров и Годонин. В 1929 году выпускал в Оломоуце журнал «Скиф» (вышло 3 номера). С намерением вступить в Иностранный легион переехал из Чехословакии в Париж. Занимался врачебной практикой и литературой. Был арестован и выслан в княжество Монако за незаконную медицинскую практику, однако продолжал наезжать в Париж. Был членом обществ молодых русских писателей Парижа, издал под псевдонимом Павел Бред сборник повестей и стихов «Тайна жизни скифов». В 1931 году издал на французском языке политическую брошюру о России «Национальная крестьянская». Согласно

его теории, государство должно управляться диктаторской «национальной» и «военно-политической» партией, основанной на авторитете диктатора и жесткой дисциплине. В парижский период у Горгулова появилось небольшое количество приверженцев: издавалась малотиражная газета «Набат» и прокламации. 6 мая 1932 Горгулов, имея пригласительный билет на имя «ветерана-писателя Поля Бреда», проник на благотворительную книжную ярмарку ветеранов Первой мировой войны, проходившую на улице Беррье в особняке Саломона Ротшильда. Ярмарку открывал президент республики 75-летний Поль Думер, потерявший на войне четырех сыновей. Горгулов несколько раз выстрелил с близкого расстояния из пистолета «Браунинг» в только что прибывшего на открытие Думера, который на другое утро умер в госпитале Божон. Убийца был избит окружающими и задержан на месте преступления, при этом он выкрикивал свой любимый лозунг: «Фиалка победит машину!». 75-летний Поль Думер считался символом французских республиканских добродетелей и патриотизма При допросе Горгулов заявил о своей причастности к «зеленой фашистской партии» и отождествлял свои замыслы с идеалами белой эмиграции: по его словам, он при этом действовал в одиночку, по собственной воле, и мстил Франции, отказывавшейся от антибольшевистской интервенции в СССР. Следов заговора, имевшего целью убийство президента республики, выявить не удалось. Обнаруженные в бумагах Горгулова детально разработанные планы войны с большевистской Россией и другие политические тексты производили впечатление, что их автор болен психически.

[2] взрыв собора в Софии – в 1920-е годы Болгария находилась в состоянии гражданской войны, причем ситуация усугублялась тяжелым экономическим кризисом. После 1923 года, когда был убит премьер-министр А. Стамболийский, Болгария испытала череду военных переворотов. Наращивали активность и местные большевики, получавшие немалые средства из СССР. В 1925 году болгарскими коммунистами был совершен террористический акт в кафедральном соборе. В результате взрыва погибло 150 человек, молившихся в храме. Сразу после теракта стали активно распространяться заранее изданные коммунистические газеты со списками нового правительства с лозунгами «Да здравствует Советская Болгария!». Болгарская армия была небоеспособна. Однако переворот не состоялся, поскольку немалую роль в восстановлении порядка сыграли белые воины-эмигранты, сумевшие быстро мобилизоваться и дать отпор мятежникам.

Кутепов Александр Павлович (1882–1930) – генерал от инфантерии (1920), активный участник Белого движения. В 1928–1930 годах председатель Русского общевоинского союза (РОВС). Александр получил образование в Архангельской гимназии. Поступил вольноопределяющимся на военную службу. Окончил Санкт-Петербургское пехотное юнкерское училище. С 1904 года служил в 85-м пехотном Выборгском полку, участвовал в Русско-японской войне, неоднократно отличился в боях. В ноябре 1906 года был прикомандирован к лейб-гвардии Преображенскому полку, с 1916 года – полковник, командир 2-го батальона. В ходе боевых действий был трижды ранен, за боевые заслуги награжден орденами. Во время Февральской революции полковник Кутепов

оказался единственным старшим офицером, который пытался организовать сопротивление, возглавив сводный отряд, направленный на подавление революции. Однако его отряд не был поддержан находившимися в Петрограде воинскими частями. Вернулся на фронт.

С 27 апреля 1917 года командующий лейб-гвардии Преображенским полком. В декабре 1917 года отдал приказ о расформировании полка в связи с развалом Русской армии, отбыл через Киев на Дон, где вступил в ряды Добровольческой армии. В декабре 1917 – январе 1918 годов начальник гарнизона Таганрога, во время обороны которого вел упорные бои с красногвардейцами. В январе 1918 года дважды разбил красные войска под командованием Р. Ф. Сиверса у Матвеева Кургана. Участвовал в Первом Кубанском «Ледяном» походе. Принял участие во Втором кубанском походе. После гибели генерала С. Л. Маркова, был назначен командующим первой пехотной дивизии. После взятия белыми войсками Новороссийска назначен Черноморским военным губернатором, произведен в генерал-майоры. Командовал корпусом во время наступления Добровольческой армии на Москву (с боями дошел до Орла). Несмотря на значительные потери, смог сохранить боеспособность добровольческих дивизий. В марте 1920 года прибыл с корпусом в Крым, был назначен генералом бароном П. Н. Врангелем командиром 1-го Армейского (Добровольческого) корпуса. После разделения Русской армии генерала Врангеля на две армии, был назначен командующим первой армией. После эвакуации из Крыма в ноябре 1920 года был назначен помощником Главнокомандующего и командиром 1-го Армейского корпуса в Галлиполи (Турция). С конца декабря 1921 года находился во главе частей 1-го Армейского корпуса в Болгарии. Некоторое время жил в Сербии. Был сторонником активных действий против советской власти, развития контактов с тайными организациями на территории СССР, которые, как выяснилось впоследствии, действовали под контролем чекистов (в частности, сотрудничал с организацией «Трест», деятельность которой курировало ОГПУ).

После смерти основателя РОВС генерала Врангеля великий князь Николай Николаевич назначил генерала Кутепова председателем Русского Обще-Воинского Союза (РОВС). В 1927 году группой боевой организации Кутепова был организован взрыв в здании Ленинградского партклуба, произведено минирование общежития сотрудников ОГПУ в Москве. 26 января 1930 года Кутепов был похищен в Париже агентами советской разведки. Длительное время судьба Кутепова оставалась неизвестной, пока в 1989 году не была опубликована информация о том, что генерал скончался от сердечного приступа на советском пароходе по пути из Марселя в Новороссийск. По воспоминаниям П. А. Судоплатова «Разведка и Кремль», Кутепов был задержан на одной из улиц Парижа тремя сотрудниками иностранной резидентуры ОГПУ, одетыми в полицейскую форму. Вынужденный сесть с ними в автомобиль, генерал оказал физическое сопротивление и скончался от сердечного приступа. Был тайно захоронен в саду частного дома, принадлежавшего одному из советских нелегалов в пригороде.

[3] 25 июля 1894 года в Лионе после открытия выставки французский президент Карно (1837–1894) был убит ударом кинжала итальянским анархи-

стом Казерио Санто. Казерио родился в 1873 году, по профессии булочник. В 1892 году предан в Милане под суд за преступления против общественного порядка, но был оправдан, за отсутствием достаточных улик.

Императрица Елизавета Австрийская (1837–1898) была женой императора Франца-Иосифа, любившей цветы, вышивки, серьезные книги, музыку, путешествия больше, чем роскошь и блеск императорского двора. 10 сентября 1898 года Елизавета Австрийская или, как ее называли близкие, Сисси, направлялась из гостиницы «Бо-Риваж» к набережной Мон-Блан, чтобы сесть на прогулочный пароход «Женева», курсировавший по Женевскому озеру. В этот момент из толпы к ней бросился неизвестный человек. Воскликнув: «Да здравствует анархия, смерть — обществу», он нанес императрице смертельный удар в грудь напильником. На суде 25-летний Луиджи Лукени заявил, что «все должны работать», и его миссия состояла в том, чтобы уничтожать тех, кто не работает. Убийца, по его признанию, не знал, кого убивает, но ему якобы хватило одного взгляда на женщину, чтобы сделать вывод: «Она достаточно аристократична, чтобы заслужить смерть...»

[4] Набоков Владимир Дмитриевич (1869–1922) — русский политик, криминалист, публицист, один из организаторов и лидеров партии кадетов. Сын министра юстиции Д. Н. Набокова и Марии фон Корф, отец писателя В. В. Набокова. Со дня основания журнала «Освобождение» состоял его постоянным сотрудником. Был одним из активных участников земских съездов 1904–1905 годов, а позже стал одним из учредителей кадетской партии. Депутат I Государственной думы. После Февральской революции — управляющий делами Временного правительства. Позднее правительством Керенского был назначен послом в Англию. Был избран членом Учредительного Собрания от Петроградской губернии. После Декрета об аресте лидеров «буржуазных партий» уехал в Крым. В 1920 году эмигрировал. Вместе с И. В. Гессеном издавал в Берлине газету «Руль». Погиб во время покушения эмигрантов-монархистов на П. Н. Милюкова. Покушавшихся было двое. Первый выстрелил в Милюкова, но промахнулся и был схвачен Набоковым и А. И. Каминкой. В то время как Набоков удерживал террориста, прижимая к полу, в спину ему выстрелил второй террорист, Шабельский-Борк, пытавшийся освободить напарника.

[5] Воровский Вацлав Вацлавович (1871–1923) — российский революционер, публицист, литературный критик. Один из первых советских дипломатов. Родился в Москве в семье обрусевших поляков. Образование получил в средней школе при лютеранской церкви. В школе писал антиправительственные стихи, выступал с речами на нелегальных собраниях учащихся. В 1890 году поступил в университет на физико-математический факультет, через год перешел в Московское техническое училище. Организовал польский подпольный студенческий кружок. В 1897 году был арестован и выслан в Вятскую губернию. После ссылки жил в эмиграции в Женеве. Примкнул к большевикам, стал сотрудником газеты «Искра». В 1903 году тайно прибыл в Одессу для подпольной работы. Был связным между большевиками и польскими левыми. В 1905 году приехал из-за границы в Санкт-Петербург, сотрудничал в большевистских газетах и журналах, занимался закупкой оружия для боевых дружин. В 1915–1916 годах работал в Петрограде. 13 апреля 1917 года вошел

наряду с Ганецким и Радеком в состав Заграничного бюро ЦК РСДРП(б) в Стокгольме, сформированного по предложению Ленина. Бюро было основным каналом финансирования партии немецкими деньгами через Парвуса. После прихода большевиков к власти — полпред в Скандинавии; в 1919 году в связи с объявленной Антантой блокадой Советской России возвратился в Россию. После отъезда Воровского из Швеции на счетах советского представительства в местных банках находилось около 10 млн. крон. Кроме того, он открыл другие счета в европейских банках под вымышленными именами. В 1919 году Воровский вернулся в Россию, являлся одним из инициаторов гонений на Русскую православную церковь. С 1921 года — полпред и торгпред в Италии. В 1922 году принимал участие в Генуэзской конференции. В 1923 году назначен в состав советской делегации на Лозаннской конференции и выехал в Лозанну (Швейцария). 10 мая был убит в ресторане отеля «Сесиль» в Лозанне бывшим белогвардейцем Морисом Конради. Адвокат убийц Теодор Обер, впоследствии создавший ультраправую террористическую организацию «Международную лигу против III Интернационала», превратил процесс в суд над большевизмом. Конради и его сообщник Аркадий Полунин были оправданы присяжными. Дипломатические отношения между СССР и Швейцарией были разорваны.

[6] Войков Петр Лазаревич (1888–1927) — российский революционер, советский партийный деятель, дипломат. Родился в Керчи в семье мастера металлургического завода. В 1903 году, когда в РСДРП произошел раскол, 15-летний Петр вступил в РСДРП, в крыло меньшевиков. За подпольную деятельность его исключили из шестого класса керченской мужской гимназии. Семья переехала в Ялту, где родители приложили немало усилий, чтобы пристроить Петра в восьмой класс Александровской мужской гимназии. Но и оттуда он был вскоре исключен. Работая в порту, сдал экстерном экзамены на аттестат зрелости, поступил в Петербургский горный институт, откуда был исключен за революционную деятельность. Летом 1906 года вступил в боевую дружину РСДРП. Участвовал в перевозке бомб и покушении на ялтинского градоначальника генерала И. А. Думбадзе. Террорист, принадлежавший к одному из «летучих боевых отрядов» партии эсеров, тут же, на месте, застрелился. Как выяснилось позже, организатором покушения на Думбадзе был 18-летний Петр Войков.

В 1907 году Войков эмигрировал в Швейцарию. Учился в университете Женевы. Там же познакомился с Лениным. После Февральской революции 1917 года вернулся в Россию. Был комиссаром Министерства труда Временного правительства. В августе 1917 года был направлен министерством в Екатеринбург инспектором по охране труда. В Екатеринбурге вступил в РСДРП(б). Член Екатеринбургского совета, Военно-революционного комитета. После октябрьского переворота Войков вошел в местный военно-революционный комитет. С октября 1917 года — секретарь Уральского областного бюро профсоюзов и председатель Екатеринбургской городской думы. Принимал участие в расстреле царской семьи. Он подписал документы о выделении большого количества серной кислоты для полного уничтожения тел. С октября 1920 года, оставаясь заместителем председателя правления

Центросоюза, введен в состав Коллегии Наркомата внешней торговли. Один из руководителей операции советского правительства по продаже за рубеж сокровищ императорской фамилии, Оружейной палаты и Алмазного фонда. В 1921 году Войков возглавил советскую делегацию, которая должна была согласовать с Польшей выполнение Рижского мирного договора. С октября 1924 года – полпред СССР в Польше.7 июня 1927 года Войков был застрелен на вокзале в Варшаве русским эмигрантом Б. С. Ковердой.

В плену стихии

Первая публикация в журнале «Новый град» № 4 за 1932 год. Републикация в сборнике «Россия, Европа и мы» YMCA-Press, Paris, 1973.

[1] Устрялов Николай Васильевич (1890–1937) – русский правовед, философ, политический деятель. Основоположник русского национал-большевизма, идеолог «сменовеховства». Происходил из дворянской семьи. Дворянство смог получить его дед – Иван Герасимович Устрялов, который дослужился до начальника отделения канцелярии Военного министерства. Родной брат Ивана Герасимовича – Николай, был выдающимся историком николаевского времени, придворным историографом Николая I. В 1900 году семья переехала в Калугу. В 1908 году Николай поступил на юридический факультет Московского университета. Во время преподавания в Московском университете был членом Конституционно-демократической партии. Во время Гражданской войны Устрялов был на стороне белых, но позже пришел к выводу, что большевики были единственной силой, способной восстановить могущество России. Он стал поддерживать Советский Союз, который, по его мнению, как редиска, был красным лишь снаружи, но оставался белым внутри. Как диссидент-радикал был насильно выслан из страны и провел некоторое время в Китае и Франции. Тем не менее продолжал поддерживать русскую революцию, СССР и в особенности Сталина и его стиль правления. В ссылке Устрялов основал журнал «Окно». Вместе с другими диссидентами в 1921 году опубликовал ряд статей под названием «Смена вех», в которых развивал националистические идеи. Изначально его последователи называли себя сменовеховцами, но позже взяли название национал-большевики. В 1926–1935 гг. работал советником на КВЖД. Устрялов был ученым, обладавшим энциклопедическими познаниями. В эмиграции, преподавал международное право на юридическом факультете в Харбине. Живя в Харбине вел активную общественно-политическую деятельность, писал в журналы, газеты, сборники. Выпустил книгу «В борьбе за Россию». Общественно-политическая деятельность Н. В. Устрялова не осталась незамеченной в Москве. Его характеристика прозвучала на XIV съезде ВКП (б) в 1925 году в докладе И. В. Сталина: «Он служит у нас на транспорте, – сообщал лидер СССР. – Говорят, что он хорошо служит... ежели он хорошо служит, то пусть мечтает о перерождении партии, мечтать у нас не запрещено». В 1932 году под его редакцией вышел «Библиографический сборник, т. 2. Обзор литературы по китаеведению. Харбин 1932». В 1935 году после продажи СССР КВЖД Японии вернулся в СССР, предварительно переправив свой архив в США.

В 1935–1937 годах работал профессором экономической географии в Московском институте инженеров транспорта. 6 июня 1937 года он был арестован, 14 сентября 1937 года Военной коллегией Верховного Суда СССР обвинен в «шпионаже, контрреволюционной деятельности и антисоветской агитации» и в тот же день расстрелян.

[2] Степун Федор Августович (1884–1965) — русский философ, социолог, историк, литературный критик, общественно-политический деятель, писатель. В 1895 году по воле матери был крещен. По настоянию отца учился в реальном училище св. Михаила (Москва), по окончании которого отбывал воинскую повинность вольноопределяющимся. В 1902 году по совету приват-доцента Московского университета Б. П. Вышеславцева отправился изучать философию в Хайдельбергский университет. В 1910 году защитил докторскую диссертацию на тему «Философия Владимира Соловьева». Издавал философский журнал «Логос». В Первую мировую войну — артиллерийский офицер на австрийском фронте. После февраля 1917 года занимал пост начальника политического управления Военного министерства во Временном правительстве. В ноябре 1922 году выслан советской властью за границу. Сначала жил в Берлине, в 1926 получил место профессора социологии в Дрезденском техническом университете. В 1937 году был отправлен на пенсию и лишен права на публикации. До конца войны писал воспоминания о жизни в России. С 1931 года один из редакторов журнала «Новый град». После того, как Дрезден был разрушен бомбардировкой, перебрался под Мюнхен. С 1947 года занимал специально для него созданную кафедру истории русской культуры в Мюнхенском университете. Активно работал до конца жизни..

[3] Бунаков — литературный псевдоним Ильи Исидоровича Фондаминского (1880–1942) — родился в еврейской купеческой семье. Учился в частной гимназии Креймана в Москве. В 1900–1904 гг. учился на философских факультетах Берлинского и Гейдельбергского университетов. Вместе с В. М. Зензиновым, Н. Д. Авксентьевым входил в кружок молодых социалистов-революционеров. 10 марта 1902 года был арестован на русско-немецкой границе и заключен на два месяца в тюрьму за транспортировку революционной литературы. Вступил в партию социалистов-революционеров. В декабре 1904 года Фондаминский вернулся в Москву и стал одним из руководителей Московского городского комитета ПСР, занимался вопросами пропаганды. В 1905 году кооптирован в состав ЦК ПСР. В сентябре 1905 года Фондаминский и его жена были арестованы и заключены в Таганскую тюрьму, освобождены в октябре того же года. Участвовал в организации декабрьского восстания в Москве. После подавления восстания уехал в Финляндию, где в январе 1906 года принял участие в работе проходившего в Гельсингфорсе 1-го съезда партии эсеров. Участвовал в организации восстания на крейсере «Память Азова». Однако, к тому моменту восстание было уже подавлено, и Фондаминский был арестован матросами, сохранившими верность присяге. 31 июля 1906 года на военно-морском суде было доказано, что Фондаминский прибыл на корабль после подавления восстания, военно-морской суд снял с него обвинение и передал дознание о нем прокурору Ревельского окружного суда. Второй военный суд тоже его оправдал. Опасаясь нового суда, Фондаминский

вместе с женой эмигрировал во Францию. В 1907–1917 годах жил в Париже. В 1912 году вместе с Н. Д. Авксентьевым выпускал журнал «Почин». С начала Первой мировой войны Фондаминский вместе с Г. Плехановым редактировал журнал «Призыв». В феврале 1917 года вместе с Н. Д. Авксентьевым и Б. В. Савинковым вернулся в Петроград. В апреле 1917 года был избран товарищем председателя Исполнительного комитета Совета крестьянских депутатов. Летом 1917 года Фондаминский был назначен Временным правительством комиссаром Черноморского флота. Был избран во Всероссийское Учредительное собрание от Черноморского флота. В 1918 году член Союза возрождения России. Весной 1919 года вместе с женой эмигрировал во Францию, поселился в Париже. Был одним из редакторов ведущего журнала эмиграции «Современные записки» (1920–1940). Благодаря Фондаминскому журнал был открыт для авторов различных направлений. В журнале публиковались работы Л. Шестова, С. Франка, Г. Флоровского, Д. Мережковского; художественные произведения И. Бунина, В. Набокова, А. Ремизова, М. Алданова. В 1937–1939 годах – редактор «Русских записок». В 1931–1939 годах вместе с Г. П. Федотовым и Ф. А. Степуном издавал христианско-демократический «Новый град». Активно участвовал в деятельности эмигрантских политических и общественных организаций. Участник Русского студенческого христианского движения (РСХД) и объединения «Православное дело». В июне 1940 года бежал из Парижа от наступающих немецких войск в неоккупированную зону, но вернулся в Париж. 22 июня 1941 года арестован германскими оккупационными властями. Содержался в лагере Компьень, где 20 сентября 1941 года был крещен. В 1942 году был отправлен в лагерь в Дранси, а затем в Освенцим, где и погиб. Канонизирован Константинопольским Патриархатом в 2004 году как мученик.

[4] Карлейль Томас (1795–1881) – британский писатель, историк и философ шотландского происхождения. Родители – строгие кальвинисты готовили его к духовной карьере. В 14 лет поступил в Эдинбургский университет. Не желая быть священником, по окончании курса в университете стал учителем математики в провинции, вернулся в Эдинбург. Перевод Гетевского «Вильгельма Мейстера» и «Жизнь Шиллера» были первыми крупными работами Карлейля. Затем была создана «История французской революции» (1837) и другие произведения. Согласно Карлейлю, когда героическое начало в обществе ослабевает, начинают действовать скрытые разрушительные силы массы (в революциях и восстаниях), и они действуют, пока общество вновь не обнаружит в себе «истинных героев», вождей. С 1868 до 1870 года Карлейль был занят изданием полного собрания своих сочинений в 34 томах. В 1866 году Карлейлю предложили почетное место ректора Эдинбургского университета; кроме этого места, он никогда не занимал никакой должности, всю жизнь оставаясь только писателем.

Голоса времени

Первая публикация в журнале «Новый град» № 4 за 1932 год – как редакционная статья, предваряющая номер. Републикация в сборнике «Россия, Европа и мы» YMCA-Press, Paris, 1973.

[1] Второй Интернационал, также Социалистический или Рабочий интернационал – международное объединение социалистических рабочих партий, созданное в 1889 году. Продолжил традиции Первого интернационала, однако в нем с 1893 года не участвовали анархисты. Для постоянной связи между партиями-членами в 1900 году было учреждено Международное социалистическое бюро, находившееся в Брюсселе. В 1889 году Интернационал установил международное празднование дня 1 мая. В 1910 году он объявил 8 марта Международным женским днем. С началом Первой мировой войны в 1914 году большая часть партий и профсоюзов, отказавшись от классовой борьбы, встала на защиту отечества. В 1914–1918 годах Интернационал не функционировал, была прекращена деятельность Международного социалистического бюро. Входившие в него радикальные революционные элементы провели в 1915 году в Циммервальде (Швейцария) собственную конференцию, положив начало Циммервальдскому объединению, на основе которого позже возник Третий интернационал (Коминтерн). По окончании войны в феврале 1919 года в Берне прошла конференция, в которой участвовали большинство старых социал-демократических партий. Одним из главных вопросов конференции в Берне была оценка Октябрьской революции в России. В резолюциях, принятых в Берне, говорилось о начале возрождения Второго интернационала. На Люцернской конференции 1919 года большинство высказалось за Версальский мирный договор и учреждение Лиги Наций. В июле 1920 года в Женеве (Швейцария) прошел конгресс, официально провозгласивший воссоздание Второго интернационала. Ряд партий и групп – английская Независимая лейбористская партия, германские независимые социал-демократы, французская социалистическая партия, русские меньшевики и эсеры, австрийские социал-демократы разошлись со Вторым интернационалом в вопросе о поддержке империалистической войны и гражданского мира. Не будучи допущены в Коминтерн, образовали в начале 1921 года Венский интернационал. В мае 1923 года состоялось объединение Венского интернационала с Вторым интернационалом, в результате образовался Рабочий социалистический интернационал. Правопреемником Второго Интернационала объявил себя созданный в 1951 году в западногерманском Франкфурте-на-Майне Социнтерн – Социалистический Интернационал.

[2] кабинет Тардье – Тардье Андре (1876–1945) – участник Первой мировой войны, помощник Жоржа Клемансо на Парижской конференции 1919 года. Был министром освобожденных регионов (Эльзаса и Лотарингии). Трижды, с 1929 по 1932 годы возглавлял правительство Франции. За время премьерства провел ряд социальных законов: общественные работы, социальное страхование, бесплатное среднее образование. Поощрял введение новых технологий в промышленность. Критиковал французскую парламентскую систему.

[3] кабинет Эррио – Эррио Эдуар (1872–1957) – французский государственный и политический деятель, лидер партии радикалов, писатель, историк, публицист, академик. С 1900 года занимал должность профессора филологии в Лионе. В 1905 году был избран мэром Лиона, и оставался им бессменно до самой смерти, за исключением времени, когда Франция была оккупиро-

вана немцами. В 1919 году Эдуар Эррио был избран председателем партии радикалов. С 1916 года неоднократно входил в правительство Франции и занимал ответственные посты: дважды был премьер-министром: в 1926 и в 1932 годах. Первое правительство Эррио установило в 1924 году дипломатические отношения с СССР, а также отказалось от дальнейшей оккупации Рура, накалявшей обстановку в Германии. Второе правительство Эррио в 1926 году провело школьную реформу, издав закон о создании единой и бесплатной школы. Третье правительство Эррио заключило с СССР в 1932 договор о ненападении. Он выступал против Мюнхенского соглашения 1938 года, за создание коллективной системы европейской безопасности с участием СССР. В годы Второй мировой войны, после оккупации Франции немецкими войсками, не занимался политикой (до 1942 года). В 1942 году отправил маршалу Петену, главе вишистского режима, письмо с протестом по поводу отмены конституционных свобод, был подвергнут домашнему аресту. В августе 1944 году отклонил предложение Пьера Лаваля возглавить «переходное» марионеточное правительство. Вскоре после этого был выдан вишистами немцам и отправлен в Германию. Освобожден Советской Армией в апреле 1945 года. Вернувшись во Францию, он в 1947 году возглавил Национальное собрание. Начиная с 1953 года боролся против политики раскола Европы на враждебные военные группировки, против создания Европейского оборонительного сообщества. В 1955 году Эдуару Эррио была присуждена Международная премия мира. С 1946 года Эдуар Эррио — член Французской академии. Выступал как историк, писатель, музыкальный и художественный критик.

[4] генерал Вейган Максим (1867–1965) — французский военный деятель. Родился в Брюсселе, французское гражданство принял после учебы в военной академии Сен-Сир. Во время дела Дрейфуса занял антидрейфусарскую позицию. Во время Первой мировой войны служил в штабе маршала Фердинанда Фоша; бригадный генерал с 1916 года, с 1917 года в Высшем военном совете. В 1920 году возглавил франко-британскую миссию во время советско-польской войны. Награжден орденом Почетного легиона. В 1931–1935 годах начальник Генерального штаба французской армии и заместитель председателя Высшего военного совета. Единогласно избран членом Французской академии (1931). Вышел в отставку в 1935 году. В начале Второй мировой войны 72-летний генерал вновь был призван на службу и назначен командующим на восточном театре военных действий в Сирии (1939) Эдуаром Даладье. 19 мая 1940 года после отставки Мориса Гамелена назначен верховным командующим французской армией. Начиная с конца мая вместе с маршалом Петеном выступал за перемирие с Германией. 11 июня 1940 года участвовал во встрече в городе Бриар в 140 км к югу от Парижа (туда перебрался из Парижа штаб французской армии) с Черчиллем и Иденом; на встрече присутствовал и недавно назначенный в правительство генерал де Голль. Во время режима Виши Вейган занимал должность министра национальной обороны. Вейган созвал военный трибунал, заочно приговоривший оставшегося в Лондоне де Голля к смертной казни. В сентябре 1940 года назначен генеральным представителем маршала Петена в Северной Африке. Сотрудничал с немцами, отправил в концлагеря политических оппонентов режима и добровольцев

Иностранного легиона, проводил в жизнь антисемитские законы. В ноябре 1941 года по требованию Гитлера был отправлен в отставку. Интернирован немцами в 1942 году во время Марокко-Алжирской операции и сидел в Дахау вместе с Рейно, Даладье и Гамеленом. После войны провел в заключении 2 года в военном госпитале в Валь-де-Грас, амнистирован и в 1948 году оправдан Верховным судом за отсутствием состава преступления. Не лишался членства во Французской академии. К моменту смерти в 1965 году 98-летний Вейган был старейшиной (doyen) Академии.

[5] Гинденбург Пауль Людвиг Ганс Антон фон Бенекендорф (1847–1934) – немецкий военный и политический деятель. Видный командующий Первой мировой войны: главнокомандующий на Восточном фронте против России (1914–1916), начальник Генерального штаба (1916–1919). Прусский генерал-фельдмаршал (2 ноября 1914). Рейхспрезидент Германии (1925–1934). Гинденбург принимал участие в Австро-прусской войне (1866) и Франко-прусской войне (1870–1871). В 1911 году Гинденбург впервые вышел в отставку, но с началом Первой мировой войны был отозван главой немецкого Генштаба. Гинденбургу было поручено командование 8-й армией. Гинденбург добился успехов на восточном фронте, нанеся русской армии поражение в Восточно-Прусской операции. Эти успехи сделали его национальным героем. В ноябре 1914 года Гинденбург был произведен в ранг фельдмаршала и назначен главнокомандующим германскими войсками на восточном фронте. Два последующих наступления немецкой армии в Польше окончились для немцев неудачно. В августе 1916 года Гинденбург был назначен начальником Генерального штаба. Его заместителем стал бессменный помощник с 1914 года Эрих Людендорф. После завершения войны Гинденбург ушел в отставку второй раз. С 1925 года и до конца жизни рейхспрезидент Германии, сначала Веймарской республики (переизбран на второй срок в 1932 году). В январе 1933 года назначил Адольфа Гитлера рейхсканцлером. Однако в апреле 1933 года возражал против нацистского проекта закона о государственной службе и настоял, чтобы со службы не увольнялись евреи-ветераны Первой мировой войны. Летом 1934 года после «ночи длинных ножей» отправил Гитлеру благодарственную телеграмму.

[6] Папен Франц Йозеф Герман Михаэль Мария фон (1879–1969) – немецкий политический деятель и дипломат. До Первой мировой войны был офицером Генштаба. В 1913–1915 годах – военный атташе в США, откуда был выслан за шпионаж и подрывную деятельность. Затем служил на Западном фронте. В 1916 году выступал посредником между немецким правительством и ирландскими повстанцами-республиканцами в поставках оружия, которое было использовано ими против британской армии. С 1917 года служил офицером Генштаба на Ближнем Востоке и в звании майора в турецкой армии в Палестине. В 1918 году вернулся в Германию и уволился из армии в чине подполковника. В 1921–1932 годах депутат прусского ландтага. На президентских выборах 1925 года поддержал кандидатуру Пауля фон Гинденбурга. С 1 июня по 2 декабря 1932 года возглавлял правительство. В январе 1933 года с разрешения Гинденбурга провел переговоры с Гитлером и вошел в кабинет Гитлера в качестве вице-канцлера. Однако вскоре, 17 июня 1934 года выступил

в Марбургском университете с речью в поддержку взглядов консервативных сил рейхсвера, финансовой и деловой элиты Германии. Критика привела в ярость Адольфа Гитлера. В ночь длинных ножей — разгрома верхушки штурмовых отрядов (СА) — ближайшие сотрудники фон Папена были убиты, однако он уцелел благодаря поддержке Гинденбурга. С июля 1934 по март 1938 года (до аншлюса) фон Папен служил послом в Австрии. Занимая в 1939–1944 годах должность посла в Турции, фон Папен стремился предотвратить ее вступление в войну на стороне союзников. В ходе войны гитлеровское правительство пыталось назначить фон Папена послом Германии при папском престоле, однако папа Пий XII отклонил это предложение. В апреле 1945 года фон Папен был арестован в Руре. В 1946 году предстал перед судом Международного военного трибунала в Нюрнберге, но был оправдан. Однако в феврале 1947 года был приговорен к восьми месяцам тюрьмы. В 1950-е годы фон Папен безуспешно пытался вновь заняться политикой.

О христианском гуманизме

Запись беседы Г. П. Федотова в «Воскресном собрании». Первая публикация в Вестниках Русского Студенческого Христианского Движения, Париж, № 5, май 1932 года и № 6–7, июнь-июль 1932 года. В библиографии работ Г. П. Федотова, составленной Е.Н.Федотовой, статья не учтена. Републикация к 125-летию со дня рождения мыслителя в ВРХД № 198, Париж, 2011.

[1] Барт Карл (1886–1968) — швейцарский кальвинистский богослов. Его «Церковная догматика» в 13 томах стала значительным событием в христианском мире XX века. В 1908 году его назначили помощником пастора реформатской церкви Женевы. В 1911 году Барт переехал в Сафенвил, небольшой городок на границе Швейцарии и Германии, где получил приход. Первый крупный труд Барта «Послание апостола Павла к Римлянам» (1918) связан с идеями Кьеркегора. В молодости Барт участвовал в движении христианского социализма, а в 1933 году выступил как вдохновитель христианского сопротивления гитлеровскому режиму (в это время Барт преподавал в Германии), основал Исповедническую церковь. После Мюнхенского соглашения 1938 года одобрял вооруженную борьбу с фашизмом как священную. После Второй мировой войны резко критиковал политику «холодной войны».

[2] Кальвин Жан (1509–1564) — французский богослов, реформатор церкви, основатель кальвинизма. Родился в городе Нуайон во французской провинции Пикардия. В возрасте 14 лет был послан отцом в Парижский университет для изучения гуманитарных наук и права. В Париже изучал диалектику. Из Парижа переехал в Орлеан, а затем в Бурж, где миланский юрист Альциати читал лекции в Буржском университете. Под руководством Альциати изучал римское право. У Мельхиора Вольмара начал изучать гуманитарные науки. После смерти отца бросил занятия юриспруденцией. Вольмар посоветовал Кальвину изучать богословие. Кальвин изучал Библию, труды реформаторов, включая Мартина Лютера. Он не покинул католической церкви, проповедуя идеи очищения. Окончил курс наук со степенью лиценциата. Весной 1532 года опубликовал на собственные средства первый научный труд —

комментарии к трактату Сенеки «О кротости». В 1532 году получил в Орлеане докторскую степень. Во второй половине 1532 года стал протестантом. В октябре 1533 года Кальвин написал речь «О христианской философии» для Николя Копа – ректора университета. После произнесения речи ректор был вынужден бежать в Базель. Против Кальвина, как автора речи, также было начато преследование, и он в крестьянской одежде покинул Париж. Под чужим именем скрывался на юге Франции. Некоторое время жил при дворе Маргариты Наваррской. Написал первый богословский труд «Сон душ». Принял участие в переводе Библии на французский язык, завершил свой труд «Наставление в христианской вере». Оно впервые было издано в 1536 году в Базеле. Основные идеи: каждая церковная община должна пользоваться самоуправлением в делах веры, самостоятельно организовывать свое церковное управление, охранять свою веру. Весной 1536 года Кальвин посетил город Феррару, жил при дворе герцогини Феррарской Рене, дочери короля Людовика XII. Кальвину удалось склонить герцогиню к реформации. Из Италии Кальвин вернулся в Нуайон. Из-за войны поехал в Базель через Женеву. В Женеве светская и духовная власть была сосредоточена в руках епископа. С октября 1532 года в Женеве вел свою деятельность реформатор Гийом Фарель. В 1536 году Женева добилась независимости при условии соблюдения нейтралитета. С 1535 года протестантизм был признан господствующей религией в Женеве, а Собор Святого Петра из католического стал реформатским. В июле 1536 года Кальвин остановился на одну ночь в гостинице Женевы. Старые парижские друзья Кальвина сообщили Фарелю, что в городе появился автор «Наставления в христианской вере». Тот попросил Кальвина остаться в городе и принять участие в организации новой церкви. В Женеве Кальвин начал читать лекции в соборе Святого Петра о Новом Завете, отказываясь от официальных должностей. Постепенно приобрел авторитет в городе, получив должность проповедника и жалование. Он создал «Катехизис» – краткое изложение своих взглядов на реформацию. В 1537 году Катехизис единогласно был принят городским советом, и граждане Женевы начали приносить присягу новой формуле веры. В городе установились строгие порядки, у Кальвина и реформаторов появилась оппозиция. 3 февраля 1538 года состоялись выборы нового совета; в совет попало большое число противников реформации. 23 апреля Генеральное собрание потребовало изгнания из Женевы Кальвина и Фареля в 3-х дневный срок. Кальвин и Фарель уехали в Берн, выступили на Швейцарском синоде в Цюрихе. Берн безуспешно пытался убедить совет Женевы вернуть проповедников. В 1539 году были опубликованы второе издание «Наставления в христианской вере», толкование «Послания к Римлянам» и «Небольшой трактат о Святом причастии». Летом 1539 года Кальвин принял страсбургское гражданство, записавшись в цех портных.

В отсутствие Кальвина католическая церковь предприняла попытку вернуть влияние в Женеве, а политические противники Кальвина были казнены или погибли. 21 сентября 1540 года совет Женевы принял решение просить Кальвина вернуться в Женеву. Совет послал делегатов, и осенью 1541 года он вернулся в город. В Женеве Кальвин представил проект устава церкви,

который был утвержден Генеральным собранием граждан. Устав предусматривал избрание 12 старейшин, которые должны были надзирать за жизнью членов общины. В руках старейшин концентрировалась судебная и контролирующая власть. Все государственное устройство Женевы получило религиозный характер. Постепенно вся городская власть сконцентрировалась в малом совете, на который Кальвин имел неограниченное влияние. Широко применялась смертная казнь. Самым известным актом расправы над неугодными является казнь антитринитария Мигеля Сервета. В 1555 году были разгромлены последние противники Кальвина – либертины. За время жизни Кальвина в Женеве постепенно установился режим, напоминавший теократическую диктатуру. Его так и называли – «Женевский папа». Тем не менее структура Кальвинистской церкви сохранила сравнительно демократический характер. Кальвин не считал достойным подчеркивать свою зажиточность. Постепенно в Женеве не осталось ни одного театра, зеркала разбивались за ненужностью, изящные прически подвергались всеобщей обструкции. Женева превратилась в центр реформации. Реформаторские идеи Кальвина не только получили широкое распространение в Швейцарии, но вскоре стали популярны во многих странах мира. В 1559 году Кальвин открыл Женевскую академию – высшее богословское заведение для подготовки проповедников.

[3] Дуччио или Дуччо ди Буонинсенья (1255–1319) – итальянский художник сиенской школы. Дуччо был независимым и темпераментным человеком. В те времена войны были очень частыми. Дуччо в 1289 году отказался принять клятву на верность командиру милиции (народного ополчения). В 1302 году отказался участвовать в военных действиях в Маремме, за что был оштрафован. В 1313 году он приобрел дом в сиенском квартале Сталлореджи, в котором жил и держал мастерскую. Дуччо часто конфликтовал с властями, однако власти сумели оценить его талант. Дуччо учился у Чимабуэ, примерно с 1270 по 1280 год был среди мастеров, работавших над фресками в Верхней церкви Сан Франческо в Ассизи. Основная особенность искусства Дуччо заключалась в стремлении обновить художественный язык, выйдя за пределы традиционной византийской живописи, которая преобладала в его время в искусстве Сиены. К сожалению, подписанным самим Дуччо является только одно произведение – большая «Маэста» из сиенского собора. Однако сегодня ни у кого не вызывает сомнений атрибуция еще нескольких работ. Главное произведение Дуччо – алтарный образ сиенского собора «Маэста» с изображением Богоматери в окружении ангелов и святых на лицевой стороне и «Страстей Христовых» на оборотной стороне. По рисунку Дуччо в 1288 был выполнен первый в Италии монументальный витраж в круглом окне хора сиенского собора.

Чимабуэ (настоящее имя – Ченни ди Пепо около 1240 – около 1302) – флорентийский живописец. Происходил из знатной и богатой фамилии, родился, по свидетельству Вазари, в 1240 году. рРаботал во Флоренции, в Ассизи и Пизе. Прозвище Чимабуэ означает «Быкоголовый». Данте мельком упоминает художника в Чистилище (XI, 94–96: «Кисть Чимабуэ славилась одна, а ныне Джотто чествуют без лести, И живопись того затемнена»). Джорджо Вазари рассказывает о том, как Мадонна Ручеллаи была проне-

сена по улицам Флоренции под приветственные крики толпы; как Чимабуэ встретил Джотто, рисующего на камне овцу, и взял его к себе в ученики; как Чимабуэ безжалостно уничтожал свои произведения, если они ему не нравились. Те или иные живописные произведения приписываются Чимабуэ на основании стилистического сопоставления с мозаикой, изображающей св. Иоанна Крестителя из апсиды собора в Пизе (единственной работы, принадлежность которой Чимабуэ засвидетельствована документально), и образом св. Иоанна из фрески Распятие в Верхней церкви в Ассизи, которая считается одним из прекраснейших его творений. Самой известной работой Чимабуэ, исполненной в технике темперной живописи, является большая Мадонна на троне (написанная для церкви св. Троицы во Флоренции, сейчас – в галерее Уффици. В первых своих иконах Богоматери Чимабуэ еще вполне традиционен. Чимабуэ называют последним крупным живописцем, работавшим в византийском стиле.

Джотто ди Бондоне (ок.1267–1337) – итальянский художник и архитектор эпохи Проторенессанса. Преодолев византийскую иконописную традицию, стал подлинным основателем итальянской школы живописи. Работами Джотто вдохновлялись Леонардо да Винчи, Рафаэль, Микеланджело. Отец будущего художника был крестьянином. Позднее приобрел в Веспиньяно земли и дома. По словам Вазари, Чимабуэ и Джотто вместе работали над фресковыми росписями в церкви Сан Франческо, в Ассизи, и второй превзошел первого. Роспись в Ассизи была начата около 1288 года. Согласно Вазари Джотто по заказу главы ордена францисканцев Джованни Муровале создал сцены из жизни святого Франциска. Цикл из двадцати восьми эпизодов был создан за два года. Фрески в нижней церкви Сан Франческо на тему молодости и распятия Христа выполнены мастерской Джотто гораздо позднее. Фрески в капелле дель Арена в Падуе созданы между 1303 и 1305 годами. Это главное произведение Джотто. Цикл состоит из 36 фресок с изображением юности Христа и Страстей. Джотто и в этой работе привлекал учеников и помощников. С особым блеском проявилось его композиционное мастерство. С 1320 года Джотто – член Корпорации врачей и аптекарей Флоренции, куда входили также художники. Историки искусства приписывают росписи капеллы Перуцци в базилике Санта Кроче, выполненные в технике секко, руке Джотто. Вероятно, созданы они около 1320 года. Капелла посвящена Иоанну Крестителю и Иоанну Богослову. Фрески капеллы Барди написаны в сочетании с живописью секко. Их создание относят к 1325–1328 годам. Тема цикла из семи сцен – легенда о святом Франциске. В 1328–1333 годах Джотто находился при дворе неаполитанского короля Роберта Анжуйского. Он работал над росписями в церкви Кастель Нуово, капелле ди Санта Барбара, личной капелле короля. 20 января 1330 года король Роберт присвоил Джотто титул придворного художника. Весной 1334 года Джотто был назначен главным архитектором Флоренции. В его обязанности входило руководство работами по строительству новой городской стены, ремонту мостов после паводка и возведению соборной колокольни Санта-Мария-дель-Фьоре – Кампанилы. Разрабатывал проект Кампанилы и, совместно с Андреа Пизано, рельефы ее нижнего этажа. Джотто создал и ряд станковых произведений.

Это расписные кресты, отдельные алтарные картины и полиптихи, которые он писал сам, либо совместно с ассистентами из своей мастерской. Вероятно до приезда в Падую, где он расписал знаменитую Капеллу Скровеньи, Джотто побывал в Римини. Расцвет риминийской школы XIV века несомненно связан с поездкой Джотто в этот город. Прямым свидетельством пребывания там Джото является «Распятие» из Темпио-Малатестиано. К 1310–15 годам исследователи относят создание алтаря Перуцци. По всей вероятности он был создан для той же капеллы, которую Джотто расписал несколько лет позднее. «Полиптих Стефанески» был создан для главного алтаря базилики Святого Петра в Риме. В поздний период Джотто был назначен руководителем работ по строительству флорентийского собора. «Коронование Марии» из капеллы Барончелли, над декорированием которой Джотто работал не ранее конца 1320-х годов, представляет собой один из последних великих замыслов мастера.

[4] Траверсари Амброджио (1386–1439) – итальянский богослов и гуманист, родом из Романьи. Находился в близких отношениях с флорентийским кружком гуманистов. Разыскивал по монастырским библиотекам рукописи сочинений классических писателей (в особенности он интересовался греческими), но, как монах, воздерживался от участия в светской литературе и перевел лишь на латинский язык жизнеописания философов, Диогена Лаэртского. Как результат посещения монастырей, предпринятой им по поручению папы, с целью произвести в них необходимые реформы, появился его «Путеводитель», живо рисующий нравы монахов того времени. Благодаря расположению папы Евгения IV к Траверсари, он играл некоторую роль на соборах Базельском и Ферраро-флорентийском; на последнем редактировал акт унии между Греческою и римскою церквами (1439).

[5] Франциск Сальский (1567–1622) – католический святой, епископ Женевы, Учитель Церкви, основатель конгрегации визитанток. Известен своими трудами о духовной жизни, в особенности «Введением в благочестивую жизнь». Будущий святой был старшим из шести братьев и сестер. В возрасте тринадцати лет уехал в Париж, где получал образование сначала в колледже иезуитов, затем в Парижском университете. В 1579 году отправился в Падуанский университет для продолжения обучения праву и теологии. В 1593 году против воли отца стал священником. Несмотря на молодость, Франциск получил почетную должность декана женевского капитула. Отец смирился со священническим призванием сына. В качестве своих небесных покровителей молодой декан избрал святых Франциска Ассизского и Филиппа Нери. Поскольку после Реформации Женева стала центром кальвинизма, и католическая церковь была там запрещена, его резиденция располагалась в городе Анси в Савойе. Деятельность Франциска поначалу проходила в родных местах. К 1594 году район Шабле стал почти полностью кальвинистским. Франциск начал проповедническую деятельность там, обращаясь главным образом к беднякам. Дважды его пытались убить, а один раз он чудом избежал гибели, повстречавшись с волчьей стаей. Но проповеди Франциска были столь действенны, что через четыре года регион был полностью возвращен в католическую веру. Слава Франциска росла, легенды ходили как о его проповедях, так и о

его добродетелях. В 1599 году он был назначен коадъютором епископа Женевы. В следующем году он посетил Францию, где познакомился с секретарем и исповедником короля Генриха IV кардиналом де Берюлем, знаменитым богословом, который стал его другом. Де Берюль познакомил Франциска с молодым Винсентом де Полем, эта встреча двух будущих святых была важна для обоих. В 1602 году после смерти епископа Клода де Гранье Франциск стал епископом Женевы. Вместе со святой Иоанной де Шанталь, духовным руководителем которой он был, Франциск основал в Анси в 1610 году женский орден визитанток, духовное руководство которым он осуществлял до самой смерти. После смерти его мощи были перевезены в Анси. В 1661 году папа Александр VII беатифицировал Франциска, а в 1665 году тот же папа канонизировал его. В 1877 году Франциску Сальскому был присвоен почетный титул – Учитель Церкви. В 1923 году папа Пий XI провозгласил его покровителем писателей и журналистов.

Движение и современность

Первая публикация в Вестнике Русского Христианского Движения, Париж, № 2 за февраль 1933 года. Это запись доклада Г. П. Федотова, сделанная одним из слушателей. В библиографии работ Г. П. Федотова, составленной Е. Н. Федотовой, статья не учтена. Републикация в «Новом журнале» № 264 за 2011 год, приуроченна к 125-летию со дня рождения мыслителя.

Национализм

Первая публикация в Вестнике Русского Студенческого Христианского Движения, Париж, № 5–6 – май-июнь 1933 года. Это конспективная запись доклада Г. П. Федотова, сделанная одним из слушателей. В библиографии работ Г. П. Федотова, составленной Е.Н.Федотовой, статья не учтена. Републикация в журнале «Вопросы философии» № 11 за 2011 год.

Россия, Евразия, Византия

Первая публикация в Вестнике Русского Студенческого Христианского Движения, Париж, № 2, февраль 1934 года. Публикация сделана благодаря записи по памяти доклада Г. П. Федотова. В библиографии работ Г. П. Федотова, составленной Е.Н.Федотовой, статья не учтена.

[1] Лассаль Фердинанд (1825–1864) – немецкий философ, юрист и политический деятель. Родился в Бреслау в еврейской купеческой семье. В середине 1840-х годов Лассаль в Париже сблизился с Гейне. В 1848 году он был видным деятелем радикальной демократической партии в Прирейнской Пруссии. Сотрудник радикальной «Neue Rheinische Zeitung», редакторами которой были Маркс и Энгельс, он считал себя последователем их идей. Преданный суду по обвинению в государственной измене, но оправданный присяжными, он был привлечен к суду исправительной полиции и присужден к тюремному заключению. В 1858 году издал свой труд о Гераклите. В 1862 году Лассаль выступил перед берлинскими рабочими со знаменитой речью: «Об особенной связи современного исторического периода с идеей рабочего сословия». По

предложению комитета для созыва всеобщего германского конгресса рабочих Лассаль написал «открытое письмо», резюмирующее социально-политическую его программу. Комитет принял эту программу, и в мае 1863 года, согласно с нею, был основан всеобщий Немецкий рабочий союз, заложивший основы СДПГ. Лассаль был избран его президентом. В 1864 году, находясь в Швейцарии, он влюбился в 16-летнюю Елену, католичку, дочь известного баварского дипломата Деннигеса и сделал ей предложение. Однако, узнав о революционных взглядах и еврейском происхождении Лассаля, дипломат запретил брак. Он решил выдать дочь за валашского дворянина, друга детства Елены. Лассаль вызвал жениха на дуэль, был ранен и через несколько дней умер.

[2] Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814) – немецкий философ. Выдающиеся способности мальчика обратили на себя внимание барона Мильтица, который однажды опоздал на церковную службу и пропустил проповедь. Фихте обладал феноменальной памятью и слово в слово воспроизвел эту проповедь для барона. Он позаботился о дальнейшем образовании мальчика. С 1774 по 1780 год он учился в Пфорте. Затем слушал лекции в Йенском и Лейпцигском университетах. С 1788 года стал домашним учителем в Цюрихе, где познакомился с Лафатером и Песталоцци. В 1790 году Фихте впервые приступил к изучению критической философии. Особенно поразила его этическая сторона Кантовской философии. Неотделимость моральной стороны личности от развиваемых ею взглядов философ выражал в словах: «какую философию изберешь, зависит от того, что ты за человек». В 1791 году Фихте приехал в Кенигсберг; познакомился с Кантом, которому прислал рукопись «Опыт критики всякого откровения». Кант одобрил его труд и подыскал издателя. Сочинение появилось в свет анонимным и было встречено публикой с сочувствием. С 1794 по 1799 годы Фихте читал лекции в Иенском университете. В Берлине (1799), куда отправился Фихте, к нему сочувственно отнеслись и король, и общество. Он близко сошелся с Шлегелями, с Шлейермахером, и вскоре стал читать публичные лекции, привлекавшие многочисленную аудиторию. В 1805 году он начал читать лекции в Эрлангене. Наступление французов вынудило его перебраться в Кенигсберг, где он недолго читал лекции и подготовлял свои «Речи к немецкому народу», произнесенные им в Берлинской академии зимой 1807–8 годов. Во время французской оккупации Фихте обратился со своими речами «К германской нации» (1808), в которых призывал к моральному возрождению немцев. В 1809 году был основан Берлинский университет, где Фихте занял кафедру философии.

[3] Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938) – выдающийся русский лингвист; известен также как философ и публицист евразийского направления. Сын князя С. Н. Трубецкого (ректор Московского университета) и племянник князя Е. Н. Трубецкого, известных русских философов, брат писателя и мемуариста князя В. С. Трубецкого (Владимира Ветова). С 14-и лет посещал заседания Московского Этнографического общества; в 15 лет публиковал первые научные статьи о финно-угорском язычестве. В 1907 году начал сравнительно-исторические и типологические исследования грамматического строя северокавказских и чукотско-камчатских языков. Материа-

лы, собранные в ходе работы, в годы Гражданской войны погибли и были впоследствии восстановлены Трубецким в эмиграции по памяти. В 1908 году окончил экстерном Пятую Московскую гимназию и поступил в Московский университет на философско-психологическое отделение (где тогда большим влиянием обладал Л. М. Лопатин). Учился вместе с Б. Л. Пастернаком. Затем перевелся на отделение западноевропейских литератур и наконец — на отделение сравнительного языкознания, где стал учеником Ф. Ф. Фортунатова. В 1912 году закончил первый выпуск отделения сравнительного языковедения и был оставлен на университетской кафедре. Был командирован в Лейпциг, где изучал младограмматическую школу. Вернувшись, преподавал в Московском университете с 1915 по 1916 гг. После революции 1917 года эмигрировал в Болгарию, преподавал в Софийском университете. Издал сочинение «Европа и человечество», в котором подошел к выработке евразийской идеологии. Обсуждение этой книги в софийском семинаре, в котором участвовали П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский, П. Н. Савицкий привело к рождению евразийской идеологии, о чем было заявлено в сборнике «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга 1» (София, 1921). В 1923 году переехал в Вену, преподавал в Венском университете.

В 1920-х — 1930-х годах — активный участник евразийского движения, один из его теоретиков и политических лидеров. Наряду с П. П. Сувчинским и П. Н. Савицким входил в руководящие органы евразийства (Совет Трех, Совет Пяти, Совет Семи). До 1929 года участвовал во всех программных евразийских сборниках («Исход к Востоку» (1921), «На путях» (1922), «Россия и латинство» (1923), «Евразийский временник. Книга 1» (1923), «Евразийский временник. Книга 2» (1925), «Евразийский временник. Книга 3» (1927)), в периодических изданиях евразийцев (журнал «Евразийские хроники», газета «Евразия»). Соавтор коллективных евразийских манифестов («Евразийство (опыт систематического изложения)» (1926), «Евразийство (формулировка 1927 года)»). Выпустил ряд книг в Евразийском книгоиздательстве («Наследие Чингисхана» (1925), «К проблеме русского самосознания» (1927)). Как идеолог евразийства разрабатывал концепции многополярного мира, славяно-туранских культурных взаимодействий, монгольского влияния на русскую политическую историю и культуру, идеократии, учения о правящем отборе в государстве.

В 1929 году в знак протеста против просоветской и прокоммунистической направленности газеты «Евразия» вышел из состава руководящих органов евразийского движения. Тогда же совместно с Р. О. Якобсоном разработал теорию евразийского языкового союза и евразийского учения о языке в связи с географическим фактором. Параллельно в 1920–1930-х гг. преподавал в Венском университете славянские языки и литературу, занимался научной деятельностью. Был одним из участников и идейных лидеров Пражского лингвистического кружка, одним из создателей школы славянского структурализма в лингвистике. Был непримиримым противником коммунизма, воцерковленным православным христианином. Выполнял обязанности старосты русской Никольской церкви в юрисдикции митрополита Евлогия (Георгиевского). В 1930-х гг. выступал в печати против национал-социализма, видя в

нем своеобразный «биологический материализм», столь же несовместимый с православным мировоззрением, как и марксистский «исторический материализм». Н. С. Трубецкой выступил с теоретической антинацистской статьей «О расизме». Критиковал «арийскую теорию в лингвистике», доказывая, что индоевропейского праязыка не существовало. Эти идеи, высказанные им в статье «Мысли об индоевропейской проблеме», стали причиной доноса в гестапо. В 1938 году после аншлюса Австрии подвергался преследованиям со стороны гестапо, был арестован на трое суток, в его квартире был произведен обыск. По признанию П. Н. Савицкого, от концлагеря его спас только титул князя. Однако значительная часть его научных рукописей была конфискована во время обыска и впоследствии утрачена.

Якобсон Роман Осипович (1896–1982) – российский и американский лингвист и литературовед. Участник Первого русского авангарда. Родился в Москве. В 1918 году окончил Московский университет. В феврале 1920 году поехал в Ревель в составе торговой делегации Центросоюза, а в июле того же года в Чехословакию как переводчик миссии Красного Креста, занимавшейся репатриацией военнопленных. Затем работал в советском полпредстве. В 1930 году получил степень доктора философии в Пражском университете, преподавал в университете имени Масарика в Брно – с 1933 года профессор славянской филологии, с 1936 года средневековой литературы. В 1937 году получил чехословацкое подданство. В конце апреля 1939 года вместе с женой бежал из оккупированной нацистской Германией Чехии в Копенгаген. Оттуда в августе в Осло, где работал в Институте сравнительной культурологии и был избран действительным членом Академии наук Норвегии. 23 апреля 1940 года бежал от нацистов в Упсалу. С мая 1941 года – в США, где преподавал в Вольной школе высших исследований. После войны был профессором славянских языков и литературы Колумбийского университета, а затем профессором славянских языков и литературы Гарвардского университета (1949–1967). Несколько раз приезжал в СССР. В 1930-е годы Якобсон примыкал к евразийству. П. Н. Савицкий стал крестным отцом Якобсона, принявшего православие в 1938 году. Одним из его близких друзей был Маяковский, познакомивший его с творчеством Хлебникова. В любом месте пребывания (Москва, Прага, Нью-Йорк) организовывал лингвистические кружки, внесшие существенный вклад в развитие лингвистики как науки – Московский лингвистический кружок, ОПОЯЗ, Пражский лингвистический кружок. Один из основоположников структурализма в языкознании и литературоведении.

[4] Бокль Генри Томас (1821–1862) – английский историк, автор «Истории цивилизации в Англии». Родился в семье богатого лондонского купца. Из-за слабого здоровья не получил хорошего образования. Всю жизнь писал монументальную «Историю цивилизации в Англии». В 1858 году умерла мать, и, чтобы поправить свое душевное здоровье, историк отправился в путешествие по святым местам, но по дороге заболел тифом и умер в Дамаске.

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) – русский публицист и идеолог панславизма. Уроженец Орловской губернии, он воспитывался в Царскосельском лицее, (1836–1843) а затем был вольным слушателем на факультете естественных наук в Санкт-Петербургском университете. Получив степень

кандидата и выдержав магистерский экзамен, был в 1849 году арестован по делу Петрашевского. Проведя 100 дней в Петропавловской крепости, он представил оправдательную записку, в которой доказал политическую невиновность, и был освобожден от суда, но выслан из Петербурга и определен в канцелярию сначала вологодского, а потом самарского губернатора. В 1853 году был командирован в ученую экспедицию под начальством академика Бэра для исследования рыболовства по Волге и Каспийскому морю. В 1854 году начал работу над монументальным трудом «О климате Вологды». В 1857 году, причисленный к департаменту сельского хозяйства, был отправлен для таких же исследований на Белое море и Северный Ледовитый океан. Данилевским было выработано законодательство по части рыболовства во всех водах европейской части России. Основной его труд «Россия и Европа», печатался сначала в журнале «Заря». Первое отдельное издание вышло в 1871 году. Другой обширный труд Данилевского, «Дарвинизм», появился в 1885 году. Данилевский подверг теорию Дарвина подробному разбору с целью доказать ее полную неосновательность и нелепость. Кроме критики со стороны профессора Тимирязева сочинение Данилевского было разобрано академиками Фаминцыным и Карпинским.

[5] Диоклетиан Гай Аврелий Валерий (245–313) римский император с 20 ноября 284 по 1 мая 305. С его правления начинается период Римской истории, называемый доминатом. Диоклетиан происходил из низших социальных слоев. Поступив при Галлиене солдатом, он быстро поднимался по карьерной лестнице. Когда император Кар отправился на войну с персами, Диоклетиан сопровождал его как командир доместиков. Когда же Кар внезапно умер, а бывший с ним сын его, Нумериан, был умерщвлен префектом преторианцев Аррием Апром, солдаты заковали Апра в кандалы, а их начальники провозгласили императором Диоклетиана. Первым актом нового императора было перед лицом войска умерщвление Апра. Диоклетиан взял в помощники старого друга Максимиана, дав ему сначала титул Цезаря, а после титул Августа (286). Пока Максимиан защищал Галлию от германцев, Диоклетиан был занят на востоке, обеспечивая безопасность границ империи в Азии и в Европе. Победив сарацин, опустошавших границы Сирии, Диоклетиан вернулся в Европу (в конце 290 года). В начале 291 года произошло совещание в Милане с Максимианом. Было решение избрать двух Цезарей, причем выбор пал на Констанция Хлора и Галерия Максимиана. Для укрепления связи с новыми императорами Диоклетиан и Максимиан вошли с ними в ближайшее родство: Констанций, разведясь с Еленой, матерью Константина, женился на падчерице Максимиана Феодоре и получил в управление Галлию и Британию. Галерий, разведясь с прежней женой, взял замуж дочь Диоклетиана Галерию Валерию и получил в управление всю Иллирию. Максимиану, кроме общего надзора за всем Западом, предоставлено было ведать Италией, Африкой и Испанией. Области к Востоку от Италии остались на попечении Диоклетиана. Он привлек к себе 18-летнего Константина, Констанциева сына от Елены, который следовал за ним всюду в его походах на Востоке. Постепенно был восстановлен мир как внутри, так и на границах государства. Время Диоклетиана поэтому провозглашалось современными

риторами возвращением золотого века. После двадцати лет напряженных трудов император явился, наконец, в Рим. В 303–304 годах предпринял гонения на христиан. Вскоре Диоклетиан оставил Рим и отправился в любимую резиденцию Никомедию. Остаток жизни он провел на родине в Иллирии, в своем поместье, где уединенно прожил 8 лет. На попытку Максимиана и Галерия убедить его возвратиться к власти бывший император ответил отказом, заметив, что если бы они видели, какова капуста, которую он вырастил, то не стали бы приставать к нему со своими предложениями.

К современным богословским спорам

Первая публикация в Вестнике Русского Студенческого Христианского Движения, Париж, № 12, декабрь 1935 года.

[1] Макарий, митрополит Московский и Коломенский (в миру Михаил Петрович Булгаков) (1816–1882) — знаменитый историк Русской церкви. Родился в бедной семье сельского священника, . Когда ему исполнилось семь лет, скончался отец. Несмотря на нужду, мать старалась дать детям образование. В отрочестве был болезненным и малоспособным ребенком. Окончил Белгородское уездное духовное училище (1831), Курскую духовную семинарию (1837), Киевскую духовную академию со степенью магистра богословия (1841). Доктор богословия (1847). Почетный член Императорского Археологического общества и Санкт-Петербургской духовной академии. В 1844–1857 годы — ординарный профессор догматического богословия Санкт-Петербургской духовной академии; в 1847–1849 годы преподавал историю русской церкви. В 1844–1850 годы инспектор Санкт-Петербургской духовной академии. 20 декабря 1850 года (до 1857 года) определен ректором Санкт-Петербургской духовной академии. С 28 января 1851 года хиротонисан во епископа Винницкого, викария Подольской епархии (при этом владыка Макарий остался ректором академии). Руководил созданием в 1853 году при академии специального отделения по борьбе с старообрядцами. С 18 апреля 1859 года — епископ Харьковский и Ахтырский. С 10 декабря 1868 года архиепископ Литовский и Виленский. С 8 апреля 1879 года митрополит Московский и Коломенский.

[2] Несмелов Виктор Иванович (1863–1937) — русский православный богослов и философ. Окончил Саратовскую Духовную семинарию и Казанскую Духовную Академию (1887), где впоследствии состоял профессором. Важнейшие работы посвящены учению святителя Григория Нисского и христианской антропологии. Развивал своеобразную богословско-философскую систему. Наиболее полно она выражена в его капитальном труде «Наука о человеке», выдержавшем несколько изданий (т. 1–2, Казань, 1898–1903). 2-й том «Науки о человеке», который называется «Метафизика жизни и христианское откровение», рассматривает вопрос о мировом зле и спасении. Грехопадение, согласно Несмелову, не было актом злой воли, а заблуждением, которое «извратило богоустановленный порядок бытия и разрушило Божию мысль о бытии». Путь ко спасению заключается в осознании человеком своего греха и ответе на это Божьей любви, которая проявилась в Боговоплощении.

Социальное значение христианства

Эта работа была издана отдельной брошюрой в 1933 году в Париже издательством YMCA-Press в серии «Христианство на безбожном фронте» под номером 3. С тех пор не переиздавалась.

[1] газета, затем журнал «Безбожник» – орган Союза воинствующих безбожников (ранее – Союз безбожников; Общество друзей газеты «Безбожник») – общественная организация в СССР, основанная в 1925 году, ставившая своей целью идейную борьбу с религией. Решающую роль в возникновении Союза воинствующих безбожников сыграло решение Политбюро о борьбе с религией. С 1922 года стала издаваться газета «Безбожник». В августе 1924 года в Москве было образовано Общество друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ). I съезд ОДГБ, который состоялся в апреле 1925 года, постановил создать единое всесоюзное антирелигиозное общество «Союз безбожников». В том же году появился ежемесячный научно-методический журнал «Антирелигиозник», который стал органом Центрального Совета Союза безбожников СССР. 11–15 июня 1929 года в Москве проходил II съезд Союза безбожников, который собрал 1200 делегатов. Съезд переименовал организацию в «Союз воинствующих безбожников», а также утвердил новую редакцию Устава СВБ СССР. На съезде произошло оформление детского безбожного движения в организацию Юных воинствующих безбожников (ЮВБ СССР). Союз воинствующих безбожников развернул работу по пропаганде атеизма, по созданию музеев и выставок, выпуску научной и научно-популярной литературы, а также ряда периодических изданий (газета «Безбожник», журналы «Безбожник», «Антирелигиозник», «Воинствующий атеизм», «Юные безбожники», выходившие на различных языках народов СССР). Значительное количество литературы выходило в свет в издательстве «Безбожник», впоследствии Государственном издательстве антирелигиозной литературы (ГАИЗ). В СВБ активно сотрудничали видные деятели Коммунистической партии – Н. К. Крупская, А. В. Луначарский, П. А. Красиков, И. И. Скворцов-Степанов, Н. И. Бухарин. Во главе СВБ все годы стоял Емельян Ярославский. После начала Великой Отечественной войны и изменения государственной политики в отношении религии, СВБ прекратил свою деятельность. Последний номер «Безбожника» вышел в июле 1941 года. СВБ был официально распущен в 1947 году; его функции перешли к Всесоюзному обществу по распространению политических и научных знаний (общество «Знание»).

[2] карловацкая иерархия – Русская Православная Церковь заграницей (сокращенно РПЦЗ). Возникла в 1920-е годы как русская православная эмигрантская церковная организация, вышедшая из административного подчинения «московской церковной власти». Объединяла ряд епископов Православной Российской Церкви, оказавшихся в изгнании. Они отвергли «Декларацию» митрополита Сергия (Страгородского) от 29 июля 1927. В Советском Союзе РПЦЗ рассматривалась официальной пропагандой как контрреволюционная, антисоветская монархическая «эмигрантская религиозно-политическая группировка». В литературе Московского Патриархата до 2007 года обычно

именовалась «карловацким расколом», по названию югославского города Сремские Карловцы, где проходил первый собор РПЦЗ. 17 мая 2007 года в московском Храме Христа Спасителя Патриарх Московский Алексий II и Первоиерарх РПЦЗ митрополит Лавр подписали Акт о каноническом общении, гласящий, что «Русская православная церковь Заграницей <...> пребывает неотъемлемой самоуправляемой частью Поместной Русской Православной Церкви».

[3] «Учение 12 апостолов» – Дидахé, «Учение Господа народам чрез 12 апостолов» – наиболее ранний из известных (конец I – начало II века) памятников христианской письменности катехизического характера; также памятник церковного права и богослужения. Считался утерянным и был открыт в библиотеке подворья Иерусалимского Патриархата в Константинополе митрополитом Никомидийским Филофеем Вриеннием в 1873 году (издан им же в 1883 году). В полном виде сохранился лишь в одной греческой рукописи, датированной 1056 годом. В ранней Церкви имел широкую известность; Климент Александрийский причислял его к книгам Священного Писания Нового Завета, не сомневаясь в апостольском авторстве произведения.

[4] ксенодохии – в Византийской империи приют для путешественников, бедных и больных. В отличие от пандохейонов и митат, предоставлявших свои услуги на платной основе и имеющих исключительно светский характер, ксенодохии являлись филантропическими учреждениями, основанными на принципах христианского гостеприимства. Термин впервые начал использоваться в правление Константина Великого. С VI века функции ксенодохиев стали больше напоминать задачи современных госпиталей. Уже до 330 года при церквях Антиохии и Сирии существовали ксенодохиии, а после того, как в 332 году император Константин выделил часть общественных налогов на эти учреждения, они стали появляться повсеместно. В правление Феодосия I их уже было большое количество в Константинополе. Ксенодохии существовали даже в небольших египетских городах. Они основывались частными лицами, государством и монастырями. Известны ксенодохии, основанные императорами Романом I Лекапином и Иоанном II Комнином. В отличие от слова пандохейон, понятие ксенодохий быстро распространилось по средневековой Европе. Подобные учреждения появились в Италии, Испании и Франции. В вестготской Испании VI века епископ Масона Меридский основал испанский xenodoquio, а его современник Исидор Севильский включил это слово в свои Этимологии в латинской и греческой формах, определив его как приют для паломников и бедняков. Слово также встречается в каролингской Галлии IX века в перечне филантропических терминов. В сегодняшней Греции термин ксенодохио(н) имеет только одно значение – гостиница.

[5] харизма – благодатный дар. *Прим. Г. П. Федотова.*

[6] киновия – общежительное монашество. *Прим. Г. П. Федотова.*

[7] святой Викентий де Поль и ...«сестры милосердия» – Винсент де Поль (1581–1660) – католический святой, основатель конгрегации лазаристов и конгрегации дочерей милосердия. Родился в бедной крестьянской семье. Благодаря покровительству местного помещика, заметившего неординарный ум мальчика, Винсент смог получить общее образование в Даксе, затем изучал

богословие в Тулузе. В 1600 году рукоположен в священники. Во время одной из поездок на юг был взят в плен берберами и увезен в Тунис, в рабство. В 1607 году был освобожден и смог вернуться на родину. После освобождения прибыл в Париж, в 1612 году был назначен настоятелем небольшого прихода возле Парижа. Серьезное влияние на формирование его взглядов оказало три личных знакомства: со знаменитым богословом кардиналом Берюлем, который помог молодому священнику в первый период его парижской жизни. Со святым Франциском Сальским, а также с Корнелием Янсением, учение которого, впоследствии известное как янсенизм, он не принял и активно с ним боролся. На протяжении 10 лет исполнял обязанности капеллана в семье знатного генерала Гонди, в чьих владениях многократно видел бедных крестьян, влачивших жалкое существование. Этот жизненный опыт настолько повлиял на него, что вся его дальнейшая деятельность проходила под знаком помощи больным и бедным. Вторым важным делом, которому он посвятил жизнь, было повышение нравственного уровня и уровня образования священников. В 1625 году основал конгрегацию миссионеров или конгрегацию лазаристов (по имени монастыря св. Лазаря, где располагалась резиденция конгрегации). В 1633 году папа Урбан VIII утвердил ее конституцию, и в том же году святой Винсент вместе с герцогиней Луизой де Марийак создал конгрегацию дочерей милосердия, главным делом которой стала помощь бедным, больным, брошенным детям и каторжникам. Одной из главных заслуг святого является создание стройной системы подготовки священников: предсеминарий и семинарий. Работой над созданием этой системы во Франции он занимался с 1626 года до самой смерти. Основал 18 семинарий и множество школ и предсеминарий.

[8] Сен-Симон Анри (1760–1825) – французский философ, основатель школы утопического социализма. Главные произведения Сен-Симона: «Письма женевского обитателя к современникам» (1802), «Катехизис промышленников» (1823), «Новое христианство» (1825). Идеи французского философа-утописта способствовали формированию коммунистической идеологии.

Фурье Франсуа Мари Шарль (1772–1837) – французский философ, социолог, один из представителей утопического социализма. Является отцом термина феминизм.

Леру Пьер (1797–1871) – французский философ и политэконом. Его образование было прервано смертью отца. Сначала работал каменщиком, затем в типографии, где продолжал заниматься самообразованием. Стал журналистом, заинтересовался идеями Сен-Симона, впоследствии в 1824 году основал журнал «Le Globe» – официальное издание сенсимонистов с 1831 года. В 1841 году совместно с Жорж Санд основал социалистическую газету «Revue independante». В 1846 году руководил типографией, издавая новые журналы и брошюры социалистической тематики. После революции 1848 года был избран в Законодательное собрание. После установления Второй империи был изгнан из Франции. Благодаря амнистии возвратился на родину в 1869 году, умер во время событий Парижской коммуны.

Санд Жорж (настоящее имя Амандина Аврора Люсиль Дюпен) (1804–1876) – французская писательница. В 1822 году Аврора гостила в семье друга своего

отца, полковника Ретье дю Плесси. Через супругов дю Плесси она познакомилась с Казимиром Дюдеваном. Казимир сделал предложение не через родных, как тогда было принято, а лично Авроре и тем покорил ее. Аврора и Казимир обвенчались в Париже и уехали в Ноан. Вскоре супруги Дюдеван разошлись. Она оставила поместье в управление мужу в обмен на ренту, выговорив условие, что будет проводить полгода в Париже, другие полгода в Ноане и сохранять видимость брака. Чтобы зарабатывать, Аврора решила писать. В Париж она привезла роман «Эме. Аврора обратилась к журналисту и писателю Анри де Латушу, только что возглавившему «Фигаро». Роман «Эме» не произвел на него впечатления, но он предложил ей сотрудничество в газете и ввел в парижский литературный мир. Поначалу Аврора писала вместе со своим любовником Сандо. Романы «Комиссионер», «Роз и Бланш», имели большой успех. Самостоятельно Аврора начала новую работу, роман «Индиана. Аврора выбрала мужской псевдоним. Сохранив фамилию Санд, она добавила имя Жорж. Успех «Индианы», о которой хвалебно отозвались Бальзак и Гюстав Планш, позволил ей обрести финансовую независимость. Склонный, как и Жорж Санд, к мистицизму, новый ее друг, композитор Франц Лист познакомил писательницу с Ламеннэ. Она сразу же стала горячей сторонницей его взглядов. Для основанной Ламеннэ газеты «Монд», Санд предложила писать бесплатно. Причиной разрыва Ламеннэ и Санд стало то, что она была верной последовательницей философии Пьера Леру. В течение пятнадцати лет Санд поддерживала Леру, в том числе и материально.

[9] Ламеннэ Фелисите-Роберт (1782–1854) – аббат, знаменитый французский писатель. В ранней молодости, под влиянием сочинений Руссо, проявил некоторое свободомыслие в религиозных вопросах; но период сомнений продолжался недолго, и он принял священство. Истинная религия, считал Ламеннэ, – католицизм, потому что на его стороне большая часть человечества. Государства не может быть без религии, религии – без церкви, церкви – без папы. Его политический идеал – христианская монархия. Революция 1830 года находит в Ламеннэ открытого сторонника и наталкивает его на мысль об издании, в сотрудничестве с Монталамбером и Лакордером журнала «L'Avenir». Программа журнала сводится к следующим пунктам: 1) отделение церкви от государства; 2) гарантии личности (свобода совести, печати, преподавания, союзов, труда и промышленности); 3) уничтожение палаты пэров и крайностей централизации; 4) уничтожение избирательного ценза и установление всеобщего голосования. Только в 1832 году, ввиду категорического заявления папой своего неудовольствия, журнал был закрыт. С Ламеннэ была истребована подписка в том, что он не будет писать ничего противного учению и интересам церкви. Это не помешало ему издать замечательную книгу: «Paroles d'uncroyant», имевшую большое влияние на тогдашнее французское общество. Он нападал на существующий экономический и политический строй. Специальной энцикликой от 15 июля 1834 года книга была осуждена папой. Окончательно отойдя от католической церкви, Ламеннэ является первым провозвестником католического социализма; влияние его заметно на многих представителей французского духовенства 40-х гг. XIX века (аббат Констан, Шантом), на Берне и Ренане.

Лакордер Жан-Батист Анри (1802–1861) – французский католический проповедник, член Французской академии; восстановитель ордена Доминиканцев во Франции. Сначала был адвокатом, считался вольтерьянцем. В 1824 году занялся изучением богословия, принял духовное звание и выступил горячим защитником христианства. Согласно с Ламенне, с которым он сблизился, Лакордер думал, что можно быть искренним католиком и в то же время сторонником политической свободы. В журнале Ламенне «l'Avenir» горячо отстаивал независимость церкви от правительства. После июльской революции основал вместе с Монталамбером, без разрешения государства, свободную коллегию. Коллегия была закрыта по распоряжению гражданских властей, а в 1832 году запрещен папой журнал «L'Avenir». Подчинясь решению папы, Лакордер вступил в состав причта собора Парижской Богоматери и с церковной кафедры стал защищать ультрамонтанское, ориентированное на римский престол, а не на национальные веяния во французском католичестве учение в области богословия. Чтобы убедить высшее духовенство в своем отказе от прежних идей, Лякордер написал против Ламенне «Considerations sur le systeme philosophique de M. Lamennais» (1834). В 1841 году Лакордер возвратился из Италии в Париж и снова с успехом проповедовал перед массами слушателей. В 1848 году он вновь обратился к журналистике, издавал «Ere nouvelle» и был избран в члены Учредительного собрания, но скоро сложил с себя депутатские полномочия.

Правда побежденных

Первая публикация в журнале «Современные записки» № 51 за 1933 год. Републикация в сборнике «Тяжба о России » YMCA-Press, Paris, 1982. После крушения СССР статья была опубликована в двухтомнике «Судьба и грехи России», Санкт-Петербург, 1992, т. II.

[1] Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni – (лат.) строка из произведения «Фирсалия» Лукана. «Дело победителей было угодно богам, но дело побежденнных – Катону». Катон младший, один из руководителей партии оптиматов, главный противник единоличной диктатуры Цезаря, после поражения, нанесенного сенатским войскам Цезарем, покончил жизнь самоубийством.

[2] Бела Кун (1886–1938) – венгерский и советский коммунистический политический деятель и журналист. Среднее образование получил в одном из крупнейших реформатских (кальвинистских) коллегиумов в Коложваре (Клуж-Напока). После окончания школы поступил в Коложварский университет на юридический факультет, однако прервал свое обучение в 1904 году и начал работать журналистом. Еще во время учебы Кун познакомился с деятельностью левых интеллектуалов в Будапеште. В 1902 году в 16-летнем возрасте стал членом Венгерской социал-демократической партии. Учась в в Будапеште, участвовал в создании марксистских студенческих организаций. Под руководством Куна в 1905 году на многих промышленных предприятиях Трансильвании начались забастовки. За участие в забастовочной деятельности был осужден на 2, 5 года тюремного заключения. После освобождения в 1908 году участвовал в руководстве социал-демократической партией. Во вре-

мя Первой мировой войны Бела Кун был призван в австро-венгерскую армию. В 1916 году попал в плен, сражаясь на территории Украины. Был отправлен на Урал, где стал убежденным коммунистом. В плену Кун в придачу к немецкому и английскому досконально изучил русский язык. После Февральской революции 1917 года Кун вступил в РСДРП(б) и занял ответственный пост в томском губкоме партии. В марте 1918 года Кун с единомышленниками сформировал из бывших венгерских военнопленных Венгерскую группу при Российской коммунистической партии. Вскоре прибыл в Петроград, а затем — в Москву, где встретился с Владимиром Лениным, поручившим ему руководство коммунистическим движением в Австро-Венгрии. На протяжении 1918 года Бела Кун сражался на фронтах Гражданской войны против немецких интервентов, чехословацкого корпуса, белогвардейцев Колчака, а также участвовал в подавлении левоэсеровского мятежа и восстаний правых эсеров. Кун вернулся в Будапешт после падения Австро-Венгерской империи и инициировал создание Венгерской коммунистической партии, возглавив Центральный комитет. Во главе Компартии Кун приступил к активной организации рабочих стачек и митингов. 22 февраля 1919 года коммунисты под руководством Куна организовали демонстрацию, которая вылилась в открытое противостояние и перестрелку с полицией. Был убит один из полицейских. Кун был арестован и осужден по обвинению в государственной измене. 21 марта 1919 года сторонники Куна, провели объединительный съезд Коммунистической и Социал-демократической партии, объединенных в Социалистическую партию. Новая партия немедленно провозгласила образование Венгерской советской республики, второго после России европейского государства с леворадикальным правительством, а также освободила Куна из заключения. Революционное правительство возглавил Шандор Гарбаи. Бела Кун в новом социалистическом правительстве занял пост комиссара иностранных дел, позже стал членом коллегии Наркомвоена. В Венгерской советской республике по примеру России были начаты кардинальные преобразования — экспроприация промышленности и сельского хозяйства. После попытки свержения правительства кучкой радикалов 24 июня 1919 года Кун объявил о «вынужденном» начале красного террора. На помощь борцам с коммунистическими радикалами пришли чехословацкие и румынские войска. Вскоре в Сегеде контр-адмирал Миклош Хорти организовал боевой отряд — Национальную армию, с помощью которой повел борьбу с красными. Кун пытался заключить мирное соглашение с Антантой, однако Англия и Франция не отреагировали на эти переговоры. Советская Россия не смогла оказать помощи венгерским коммунистам, поскольку наступления Колчака, а затем Деникина сковывали основные силы Красной армии. Венгерская Советская Республика пала 1 августа 1919 года, после 133 дней существования. Бела Кун со своими сообщниками бежал в Австрию. После освобождения вернулся в Россию. В октябре 1920 года был назначен членом Реввоенсовета Южного фронта. 16 ноября был образован Крымский Ревком, председателем которого стал Бела Кун. Кун вместе с Розалией Землячкой ликвидировал оставшиеся очаги сопротивления войск П. Н. Врангеля, оставшихся в Крыму после эвакуации Русской армии. Был организатором и одним из наиболее

активных участников массовых расстрелов тех офицеров Русской армии, которые остались в Крыму и явились для «регистрации» в ЧК. С 1921 года член Исполкома и Президиума Коминтерна. В 1921 году был направлен в Германию, где пытался поднять коммунистическое восстание. В 1921–1923 годах на партработе в Екатеринбурге на посту члена Уралбюро и заведующего Агитпропотдела областного Бюро РКП. С июля 1924 года заведовал Агитпропотделом Исполкома Коминтерна и являлся членом ЦК Компартии Венгрии. Работал в издательстве «Гослит», занимался переводами с венгерского. Во время сталинских чисток был арестован в 1937 году. 29 августа 1938 года приговорен Военной коллегией Верховного Суда СССР к расстрелу. В тот же день расстрелян, захоронен на полигоне «Коммунарка» под Москвой.

[3] убийство Урицкого – Урицкий Моисей Соломонович (1873–1918) – российский политический деятель. Родился в еврейской купеческой семье, в трехлетнем возрасте остался без отца. Получил традиционное религиозное образование, учился в гимназии в Черкассах и Белой Церкви. В 1897 году окончил юридический факультет Киевского университета. В революционном движении с начала 90-х гг. Член РСДРП с 1898 года. В 1899 году был арестован, сослан в Якутскую губернию. После 2-го съезда РСДРП (1903) меньшевик. Участник Революции 1905 года в Петербурге, Красноярске. В 1906 году был вновь арестован, сослан в Вологду, затем в Архангельскую губернию. В 1914 году эмигрировал за границу. В 1916 году жил в Стокгольме. Работал в «Институте изучения социальных последствий войны», созданном Израилем Гельфандом (Парвусом). После Февральской революции вернулся в Петроград, был принят в большевистскую партию. В августе 1917 года введен большевиками в комиссию по выборам в Учредительное Собрание. В октябрьские дни 1917 года член Военно-революционного партийного центра по руководству вооруженным восстанием, член Петроградского ВРК. После победы революции комиссар министерства иностранных дел, затем комиссар Всероссийской комиссии по делам созыва Учредительного собрания. Организовал роспуск Всероссийского Учредительного Собрания. В феврале 1918 года член Комитета революционной обороны Петрограда. С 10 марта 1918 года председатель Петроградской ЧК. Террор, развернутый Урицким в Петрограде, был направлен на физическое уничтожение не только «контрреволюции», но и всех, кто хотя бы потенциально не поддерживал большевиков. По распоряжению Урицкого были расстреляны демонстрации рабочих, возмущенных действиями новой власти. Подвергнуты пыткам, а затем убиты офицеры Балтийского флота и члены их семей. Несколько барж с арестованными офицерами были потоплены в Финском заливе. Утром 30 августа 1918 года Урицкий был убит в вестибюле Народного Комиссариата внутренних дел Петрокоммуны поэтом Леонидом Каннегисером. Он заявил после ареста, что сделал это, чтобы искупить вину своей нации за содеянное евреями-большевиками: «Я еврей. Я убил вампира-еврея, каплю за каплей пившего кровь русского народа. Я стремился показать русскому народу, что для нас Урицкий не еврей. Он – отщепенец. Я убил его в надежде восстановить доброе имя русских евреев». Каннегисер принадлежал к небольшой партии народных социалистов, лидер которой, Николай Чайковский, возглавил социалисти-

ческое правительство в Архангельске. 2 сентября 1918 года Я. Свердловым, в обращении ВЦИК, был объявлен Красный террор, как ответ на покушение на Ленина 30 августа и убийство в тот же день председателя Петроградской ЧК Урицкого.

[4] несмотря на польскую катастрофу... — Советско-польская война — вооруженный конфликт между Польшей и Советской Россией, Советской Белоруссией, Советской Украиной на территории распавшейся Российской империи — в 1919–1921 годах во время Гражданской войны. После поражения Германии в войне в ноябре 1918 года, когда Польша как независимое государство была восстановлена, встал вопрос о ее новых границах. Советское правительство предполагало установить контроль над всей территорией бывшей Российской империи, сделав ее плацдармом мировой революции. Основной целью руководства Польши во главе с Юзефом Пилсудским было восстановление Польши в исторических границах Речи Посполитой 1772 года. С советской стороны, первоначальной целью было установление контроля над западными губерниями бывшей Российской империи (Украиной и Белоруссией) и их советизация.

11 ноября 1918 года было подписано Компьенское перемирие, завершившее Первую мировую войну, после чего начался вывод германских войск с оккупированных территорий. Советская Западная армия, в задачу которой входило установление контроля над Белоруссией, 17 ноября 1918 года двинулась вслед за отступающими немецкими частями и 10 декабря 1918 года вступила в Минск. Поляки Литвы и Белоруссии создали организацию «Комитет защиты восточных окраин» с боевыми подразделениями, сформированными из бывших солдат Польских корпусов, и обратились за помощью к польскому правительству. Указом польского правителя Юзефа Пилсудского отряды КЗВО объявлялись составной частью Войска Польского. 19 декабря польское правительство дало приказ своим войскам занять Вильнюс. 21 декабря 1918 года в Вильнюсе была создана польская администрация. 1 января 1919 года была провозглашена Белорусская ССР. 16 февраля власти Белорусской ССР предложили польскому правительству определить границы, но Варшава оставила это предложение без внимания. 27 февраля, после включения в состав Белорусской ССР Литвы, она была переименована в Литовско-Белорусскую ССР. Только после вмешательства Антанты 5 февраля был подписан договор о том, что немцы пропустят поляков на восток. 4 февраля польские войска заняли Ковель, 9 февраля вступили в Брест, 19 февраля — вошли в оставленный немцами Белосток. В это же время двигающиеся на восток польские войска ликвидировали администрацию Украинской Народной республики на Холмщине, в Жабинке, Кобрине и Владимире-Волынском.

9–14 февраля 1919 года немецкие войска пропустили польские части на линию р. Неман. Вскоре туда с другой стороны подошли части Западного фронта Красной Армии. Образовался польско-советский фронт на территории Литвы и Белоруссии. В конце февраля польские войска форсировали Неман и начали наступление в Белоруссии. 17–19 апреля поляки заняли Лиду, Новогрудок и Барановичи, а 19 апреля польская кавалерия вступила в Вильнюс. Через два дня туда прибыл Юзеф Пилсудский, который выступил

с обращением к литовскому народу, в котором предлагал Литве вернуться к унии времен Речи Посполитой. Польские войска в Белоруссии продолжали двигаться на восток. В мае-июле польские части пополнились 70-тысячной армией Юзефа Халлера, переправленной из Франции. Одновременно под контроль поляков перешла Западная Украина. К 17 июля восточная Галиция была полностью занята польской армией. 6 марта польские войска начали наступление в Белоруссии, захватив Мозырь и Калинковичи. Четыре попытки Красной Армии отбить Мозырь не увенчались успехом, неудачей закончилось и наступление РККА на Украине. Командующий Западным фронтом Владимир Гиттис был снят с должности, на его место назначен 27-летний Михаил Тухачевский. Южная часть Западного фронта была преобразована в Юго-Западный фронт, командующим был назначен Александр Егоров.

23 июля в Смоленске большевиками был сформирован Временный революционный комитет Польши (Польревком), который должен был принять на себя всю полноту власти после взятия Варшавы и свержении Пилсудского. Возглавлял комитет Юлиан Мархлевский. В тот же день, 1 августа, Польревком огласил «Обращение к польскому рабочему народу городов и деревень». Комитет призвал солдат Войска Польского к мятежу против Пилсудского и переходу на сторону Польской Республики Советов. К началу августа положение Польши было критическим и близким к катастрофе. Великобритания перестала оказывать Польше военную и экономическую помощь, Германия и Чехословакия закрыли границы с Польшей и единственным пунктом доставки грузов в республику остался Данциг. Основные поставки и помощь осуществлялись Францией и США. 12 июля 1920 года министр иностранных дел Великобритании лорд Керзон специальной нотой на имя советского правительства стремился удержать наступление советских войск.

Польские силы отошли на вторую линию обороны. В начале августа польско-французским командованием был оформлен план контрнаступления. Чтобы опередить красных 5-я армия Владислава Сикорского ударила по растянувшемуся фронту Тухачевского и прорвала его. В ночь на 15 августа две резервные польские дивизии атаковали с тыла советские войска под Радимином. Вскоре город был взят. 16 августа маршал Пилсудский начал осуществление задуманного контрудара. Полученная радиоразведкой информация о слабости Мозырской группы сыграла свою роль. Сосредоточив против нее более, чем двойной перевес, польские войска (первая ударная группа под командованием самого Пилсудского) прорвали фронт и разгромили южное крыло 16-й армии. Это создало угрозу окружения всех войск РККА в районе Варшавы. Учитывая критическое положение на Западном фронте, главком Каменев 14 августа приказал передать 12-ю и 1-ю Конную армии в состав Западного фронта для его усиления. Руководство Юго-Западного фронта, осаждавшее Львов, проигнорировало этот приказ. Только 20 августа 1-я конная армия начала движение на север. Крайне утомленные и не имеющие достаточного количества боеприпасов части не выдержали столкновения с противником, и с трудом вырвались из окружения. Армия Буденного, а за ней и войска Юго-Западного фронта, были вынуждены отступить от Львова. По некоторым оценкам, в ходе Варшавского сражения погибли 25 тысяч

красноармейцев, 60 тысяч попали в польский плен, 45 тысяч были интернированы немцами. Несколько тысяч человек пропали без вести. Постепенно Тухачевский смог почти полностью восстановить боевой состав фронта. По приказу Каменева Тухачевский готовил новое наступление. 12 сентября Тухачевский отдал приказ о наступлении на Влодаву и Брест. В тот же день началось сражение за город Кобрин, затем была прорвана оборона 12-й армии и взят Ковель. Это сорвало общее наступление войск РККА и поставило под угрозу окружения южную группировку Западного фронта. 20 сентября 1920 года началось кровопролитное сражение за Гродно. Тухачевский отдал приказ об отводе войск на восток. В ходе Неманского сражения польские войска захватили 40 тысяч пленных, 140 орудий. Боевые действия в Белоруссии продолжались вплоть до подписания мирного договора в Риге. 12 октября 1920 года поляки вновь вошли в Минск и Молодечно. В тот же день во дворце Шварцкопф в Риге представители Польши, РСФСР и Украинской ССР подписали договор о перемирии. По условиям договора Польша обязалась признать независимость Беларуси и Украины. 18 марта 1921 года в Риге между Польшей с одной стороны и РСФСР (делегация которой представляла также Белорусскую ССР) и Украинской ССР — с другой, был подписан Рижский мирный договор.

[5] Бауэр Отто (1881–1938) — австрийский политический деятель, теоретик австромарксизма, генеральный секретарь Социал-демократической партии Австрии. Закончил народную школу и гимназию в Вене, там же, в университете обучался по специальности «право». В 1906 году защитил диссертацию по правоведению. В 1907 году стал секретарем клуба депутатов социал-демократической партии в Рейхстаге.. После ноябрьской революции 1918 года в Австрии — министр иностранных дел в коалиционном правительстве Карла Реннера. В 1921 году — один из организаторов «Венского» интернационала. После его объединения со II (Социалистическим) Интернационалом в 1923 году — был членом бюро исполкома Социнтерна.

[6] Раковский Христиан Георгиевич (1873–1941) — советский политический деятель, член ЦК в 1919–1927 гг., входил в состав Оргбюро ЦК в период между VIII и IX съездами РКП(б). Родился в г. Котеле в Болгарии. В 1897 году окончил Женевский университет. С 1917 года на революционной работе в Петрограде и Одессе, председатель Верховной коллегии по борьбе с контрреволюцией на Украине. В 1919–1923 годах Председатель СНК Украинской ССР. С 1923 года полпред СССР в Англии, в 1925–1927 гг. — во Франции, одновременно с 1923 года заместитель наркома иностранных дел СССР. В 1928–1934 гг. находился в ссылке в Астрахани и Барнауле. С 1934 года начальник управления Наркомата здравоохранения РСФСР. Решением ЦК и ЦКК ВКП(б) 14 ноября 1927 года был исключен из состава ЦК, XV съездом ВКП(б) исключен из партии за участие в троцкистской оппозиции. В 1935 году был восстановлен, в 1937 году вновь исключен. В январе 1937 года был арестован. Военной коллегией Верховного суда СССР 8 марта 1938 года был приговорен к 20 годам лишения свободы, 8 сентября 1941 года был приговорен к расстрелу.

[7] sine praejudicio (лат.) — без предвзятости.

[8] Die immer Böse will und nur das Gute schafft (нем.) — «Она всегда желает зла и творит только добро» — неточная цитата из первой части «Фауста» Гете: «Die stets das Böse will und stets das Gute schafft»

[9] Sûreté générale (франц.) — полное название: Le Comité de sûreté générale, Комитет общей безопасности — комитет Национального конвента во время Великой французской революции, отвечавший за полицию и правосудие.

[10] Крупская Надежда Константиновна (Ульянова) (1869–1939) — советский партийный деятель. Родилась в дворянской семье. В 1890 году, будучи слушательницей Высших женских курсов, вступила в марксистский кружок и с 1891 по 1896 годы преподавала в рабочей школе, занимаясь пропагандистской работой. В 1894 году познакомилась с молодым марксистом Владимиром Ульяновым (Лениным). Вместе с ним участвовала в организации и деятельности «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». В 1896 году была арестована и после семимесячного заключения сослана в Уфимскую губернию, но отбывала ссылку в Сибири, в селе Шушенском, где вступила в церковный брак с Ульяновым. В 1898 году вступила в РСДРП. В 1901 году эмигрировала в Германию, была секретарем газеты «Искра». В 1905 году вместе с Лениным вернулась в Россию, была секретарем ЦК. После разгрома революции 1905–1907 годов отправилась во вторую эмиграцию. В апреле 1917 года вместе с Лениным вернулась в Россию. После захвата власти большевиками, занималась организацией юношеского движения, стояла у истоков комсомола и пионерской организации. С 1924 года — член ЦКК партии, с 1927 года — член ЦК ВКП(б). В 1929 году стала заместителем наркома просвещения РСФСР. Была активистом советской цензуры и антирелигиозной пропаганды. На XIV съезде партии Крупская поддержала «новую оппозицию» Г. Е. Зиновьева и Л. Б. Каменева в их борьбе против Сталина, но впоследствии признала эту позицию ошибочной. Голосовала за предание суду Н. И. Бухарина, за исключение из партии Л. Д. Троцкого, Г. Е. Зиновьева, Л. Б. Каменева. Крупская ходатайствовала за репрессированных, но большей частью безрезультатно. В 30-е годы пыталась противостоять установлению административно-командной системы, усилению классовой борьбы, выступала против гонений на детей «врагов народа», но была отстранена от работы Наркомпроса и занялась вопросами библиотечной работы. До конца жизни выступала в печати, оставаясь членом ЦК, ВЦИК и ЦИК СССР.

Лилина Злата Ионовна (1882–1929) — урожденная Бернштейн, советская партийная деятельница, журналист. Вторая жена Г. Е. Зиновьева. Член РСДРП с 1902 года, большевичка. В 1908 году эмигрировала в Швейцарию. Сотрудничала с большевистскими газетами «Звезда», «Правда», печаталась в журнале «Работница». После Февральской революции 1917 года Злата Лилина возвратилась в Россию в пломбированном вагоне вместе с мужем Г. Е. Зиновьевым. До Октябрьской революции работала в Петроградском Совете. После убийства М. С. Урицкого исполняла обязанности комиссара внутренних дел Северной области. После — заведующая отделом народного образования Петроградского исполкома. Была одной из крупнейших советских деятельниц в области попечения о детях. С 1925 года участница «ленинградской», затем объединенной левой оппозиции в ВКП(б). В 1927 году

была исключена из партии, в 1928 году восстановлена. Переехав в Москву, Лилина работала в Наркомпросе. Создала одну из первых детских книг о Ленине.

Бонч-Бруевич Владимир Дмитриевич (1873–1955) – большевик, доктор исторических наук, писатель. Родился в дворянской семье; сын землемера. В 1884–1889 годах студент Московского землемерного института; за организацию выступления студентов исключен и сослан в Курск. Там окончил землемерное училище. Вернулся в 1892 году в Москву. С 1895 года участвовал в работе социал-демократического кружка. В 1896 году эмигрировал в Швейцарию, организовывал пересылку в Россию революционной литературы. После знакомства с В. И. Ульяновым (Лениным) стал активным сотрудником «Искры». Занимался изучением жизни и верований сектантов, в том числе и для того, чтобы рассылать сектантам «Искру». В 1909 году опубликовал собранные им в Канаде псалмы духоборов («Животная книга духоборцев»). В 1905 году вернулся в Россию, работал в газете «Новая жизнь.» Участвовал в подготовке вооруженного восстания в Санкт-Петербурге, организовывал подпольные склады с оружием. В 1908–1918 гг. руководил большевистским издательством «Жизнь и знание». С 1912 года член редколлегии газеты «Правда». Неоднократно арестовывался. В 1917 году член исполкома Петроградского совета, временный редактор газеты «Рабочий и солдат» (одно из названий «Правды»). В 1917 году возглавлял комендатуру района Смольный – Таврический дворец. Был управляющим делами Совета Народных Комиссаров до октября 1920 года. В 1918–1919 гг. – руководитель издательства ЦК РКП(б) «Коммунист». В 1918 году как Управляющий делами СНК РСФСР завизировал Постановление СНК РСФСР от 05.09.1918 «О красном терроре». В 1918 году избран действительным членом Социалистической академии общественных наук, в 1918–1920 гг. издал ряд книг: «Кровавый навет на христиан», «Волнения в войсках и военные тюрьмы». Автор сочинений по истории революционного движения в России, истории религии и атеизма, сектантству, этнографии и литературе. С 1933 года Бонч-Бруевич – директор Государственного литературного музея в Москве. В 1945–1955 гг. директор Музея истории религии и атеизма АН СССР в Ленинграде.

[11] Лидия Сейфуллина (1889–1954) родилась в селе Варламово Троицкого уезда Оренбургской губернии. Ее отец, Н. Е. Сейфуллин, православный священник татарского происхождения. Окончила гимназию в Омске. Работала учителем начальных школ. Заведовала библиотечной и внешкольной работой уездного земства. В 1917 году вступила в партию эсеров, но уже в 1919 году вышла из партии. В 1920 году Сейфуллина училась в Москве на Высших научно-педагогических курсах. С 1921 года секретарь Сибгосиздата. Участвовала в работе журнала «Сибирские огни».

[12] «Виринея» – пьеса Лидии Сейфуллиной и Валерия Правдухина (1892–1938) – русский писатель, муж Сейфуллиной. Учился в духовной семинарии (исключен), окончил Оренбургскую гимназию. Поехал в Москву, где слушал лекции на историко-филологическом факультете народного университета Шанявского (1914–1917). Участвовал в эсеровском движении. В 1919–1920 годах вместе с женой жил в Челябинске, где заведовал губернским политпросве-

том. С 1921 года в Новосибирске, стал одним из основателей журнала «Сибирские огни», опубликовал ряд литературно-критических статей. В 1923 году переехал в Москву, был заведующим отделом литературной критики журнала «Красная нива». Сотрудничал в журнале «Красная новь». Подвергался резкой критике со стороны РАПП за близость позициям Воронского. С 1926 года он публиковал лишь охотничьи истории и рассказы о путешествиях. В 1936 году вышел исторический роман об уральских казаках — «Яик уходит в море». Был арестован в 1937 году по обвинению в принадлежности к троцкистам, расстрелян 28 августа 1938 года.

[13] «Гидроцентраль» — роман М. Шагинян.

[14] «Путевка в жизнь» — советский художественный фильм, история о перевоспитании подростков в трудовой коммуне в первые годы советской власти. Один из первых советских звуковых фильмов. Был куплен 26-ю странами. Премьера фильма состоялась 1 июня 1931 года. Фильм прошел по экранам 107-ми стран мира и принес международную известность советскому кинематографу.

[15] «Жизнь и гибель Николая Курбова» — произведение советского писателя и поэта Ильи Григорьевича Эренбурга (1891–1967). Это произведение полностью без купюр в последний раз печаталось в 20-е годы.

[16] «Жили два товарища» — произведение советского писателя Бориса Михайловича Левина (1899–1940). Во время Гражданской войны воевал в Красной армии, был полковым комиссаром, членом трибунала Петроградского военного округа. После войны журналист и литератор, работал в газете «Известия» (1927–1932). Окончил физико-математический факультет Московского университета (1930). Член СП СССР с 1934 года. С 1939 года был специальным корреспондентом «Красной звезды». Участник освобождения Западной Белоруссии, затем был на финском фронте. Погиб в бою. Автор романа «Юноша» (1932–33), который подвергся резкой критике со стороны РАПП.

[17] «Скутаревский» — роман советского писателя Леонида Леонова. Роман посвящен духовной и политической эволюции эволюции русской интеллигенции 20–30-х гг. как научно-технической, так и художественной, приобщению ее к задачам молодого Советского государства.

[18] Слащев Яков Александрович (1885–1929) — русский военачальник, генерал-лейтенант. В 1905 году окончил Павловское военное училище и был выпущен в лейб-гвардии Финляндский полк. К 1917 году дослужился до помощника командира полка. В 1914 году выступил с лейб-гвардии Финляндским полком на фронт (пять раз ранен и два раза контужен). В декабре 1917 года присоединился к Добровольческой армии. В январе 1918 года был послан генералом М. В. Алексеевым на Северный Кавказ для создания офицерских организаций. 14 мая 1919 года за боевые отличия произведен в генерал-майоры. Пользовался любовью и уважением среди личного состава (как солдат так и офицеров), вверенных ему войск. 27 декабря 1919 года во главе корпуса занял укрепления на Перекопском перешейке, не допустив захвата Крыма. Зима 1919–1920 годов — руководитель обороны Крыма. 5 апреля 1920 года генерал Слащев подал главнокомандующему генералу

Петру Врангелю рапорт с указанием основных проблем на фронте и с рядом предложений. В августе 1920 года после невозможности ликвидировать Каховский плацдарм красных, поддерживаемый крупнокалиберными орудиями ТАОН (Тяжелой артиллерии особого назначения) красных с правого берега Днепра, подал прошение об отставке. В ноябре 1920 года в составе Русской армии эвакуировался из Крыма в Константинополь. После эмиграции жил в Константинополе, прозябая в нищете и занимаясь огородничеством. Слащев резко и публично осуждал главнокомандующего и его штаб, за что по приговору суда чести был уволен от службы без права ношения мундира. В ответ на решение суда в январе 1921 года издал книгу «Требую суда общества и гласности. Оборона и сдача Крыма (Мемуары и документы)». 3 ноября 1921 года, в годовщину взятия Крыма, ВЦИК РСФСР объявил амнистию участникам Белого движения. Слащев в Константинополе вступил в переговоры с советскими властями, был амнистирован. 21 ноября 1921 года вернулся в Севастополь, откуда выехал в Москву. Обращался к солдатам и офицерам Русской Армии с призывом возвращаться в Советскую Россию. В 1924 году издал книгу «Крым в 1920 г. Отрывки из воспоминаний». С июня 1922 года — преподаватель тактики школы комсостава «Выстрел». 11 января 1929 года Слащев был убит выстрелом из револьвера неким Лазарем Коленбергом в своей комнате при школе. Следствие продолжалось в течение полугода. Вначале им занялось ОГПУ. Затем материалы были переданы в Московскую губернскую прокуратуру, которая признала убийцу невменяемым и вернула дело в ОГПУ. В заключении констатируется, что идея об убийстве возникла как реакция на жестокие репрессии и бесчинства по отношению к еврейскому населению. Одной из жертв стал родной брат Коленберга. Психиатрической экспертизой Коленберг признан в момент совершения преступления невменяемым.

[19] — «Соть» — одноименный роман советского писателя Леонида Леонова (1930 года) о строительстве целлюлозо-бумажного-комбината на реке Соть.

[20] — gastaldo di Dio св(ятого) Франциска (средневековый итал.) — букв.: «деяния св. Франциска».

Указатель имен

А

Б

В

Г

Д

Е

Ж

З

И

К

Л

М

Н

О

П

Р

С

Т

У

Ф

Х

Ц

Ч

Содержание

План собрания сочинений Г. П. Федотова

1. Абеляр, статьи 1911–1925 гг. (вышел в свет).
2. Статьи из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» (вышел в свет).
3. Святой Филипп, митрополит Московский (приложение: «Житие митрополита Филиппа», билингва) (вышел в свет).
4. Статьи 30-х годов из журналов ВРХСД, «Современные записки, «Числа», «Версты», «Новый Град» (вышел в свет).
5. «И есть, и будет» (Размышления о России и революции) и другие статьи (вышел в свет).
6. Статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия» (готовится к печати).
7. «Стихи духовные» и статьи второй половины 30-х годов (готовится к печати).
8. «Святые Древней Руси» (вышел в свет).
9. Статьи американского периода (1942–1951 гг.) (вышел в свет).
10. «Русская религиозность: христианство Киевской Руси. X–XIII вв.» (вышел в свет).
11. «Русская религиозность: Средние века. XIII–XV вв.» (вышел в свет).
12. «Переписка с Татьяной Дмитриевой, И.М. Гревсом. Конфликт в Свято-Сергиевском богословском институте и другие материалы» (вышел в свет).

Георгий Петрович Федотов

Собрание сочинений в 12 томах
Том 4:
Статьи 30-х годов

Художник *И. Бурый*

Формат 60х88/16. Гарнитура Нью-Баскервиль.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Тираж 1000 экз. Заказ № 1338.

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”»
121099, Москва, Шубинский пер., 6